13

经典与解释

■ 主编／刘小枫 陈少明



色诺芬的品味

施特劳斯 色诺芬的《远征记》

鲁 宾 《居鲁士劝学录》中的爱欲与政治

马 特 哈得斯：洞穴神话

郑宗义 论朱子对经典解释的看法

華夏出版社



色诺芬的品味

经 典 与 解 释

……面对色诺芬的苏格拉底作品，我们必须抱开放的探索心态；读者要明了这种可能——即色诺芬在人类最美好的生活方式——这个至关重要的问题上有东西要教给我们。唯有期望色诺芬已经厘清甚至解决了这个关键问题才会促使人们给色诺芬的著作以应有和足够的重视。

……苏格拉底修辞术的精华在色诺芬的苏格拉底写作中绽放得淋漓尽致，无人可比。懂得修辞术，解释者才能瞥见"一个崭新的、迷人的色诺芬，他'神清体健、风度翩翩，灵活善变'，这不仅使色诺芬早先真实而吸引人的历史形象易于理解，而且证实了它"。

——布策提

因此我们说善在可见世界所产生的儿子——那个很像它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系，正好像可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。

——苏格拉底

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3977-7
定价：27.00 元

经典与解释(13)



色诺芬的品味

■ 主编/刘小枫 陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

色诺芬的品味/刘小枫,陈少明主编;陈戎女等译 .
-北京:华夏出版社,2006.6
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3977-7

Ⅰ.色… Ⅱ.①刘… ②陈… ③陈… Ⅲ.苏格拉底(前 469~前 399)-哲学思想-研究 Ⅳ.B502.231

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 046572 号

色诺芬的品味
刘小枫 陈少明 主编
陈戎女等 译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京圣瑞伦印刷厂
版 次:2006 年 6 月北京第 1 版
2006 年 6 月北京第 1 次印刷
开 本:880×1230 1/32 开
印 张:10.5
字 数:283 千字
定 价:27.00 元

目　录

论题：色诺芬的品味

古典作品研究

思想史发微

书评

(本辑主编助理:张丰乾　刘殷之)

论题　色诺芬的品味

斯巴达精神或色诺芬的品味

施特劳斯(Leo Strauss) 著
陈戎女 译

Xenophon non excidit mihi, sed inter philosophos reddendus est
色诺芬不会离开我,哲人们必得回到他那里去。
——昆体良

色诺芬的《斯巴达政制》(Constitution of the Lacedemonians)看上去旨在赞美斯巴达政体,或换句意思差不多的话说(参亚里士多德,《政治学》,1295b 1),赞美斯巴达的生活方式。字面上的阅读予人的印象是,他毫不隐瞒对斯巴达的钦慕。所以,行文将结束之际,色诺芬出人意表地声称,当时的斯巴达为十分严重的弊端所害,读者不免大吃一惊。纵观全文十五章(除了第十四章),他对当时的斯巴达的褒奖之辞跟古代斯巴达一样多,并且,对遥远的古代斯巴达的立法者吕库古(Lycurgus)制定的法律,和色诺芬时代的斯巴达人实际的所作所为,

他说起来似乎也未加区别。[1] 这就是说,这篇文章整体上隐藏了对当时的斯巴达的斥责,把它插在结尾处。为了更好地隐藏自己的斥责,色诺芬还采用了一种不一般的手法:他并非把责难直接放在结尾处,这本来恰得其所,[2]不过会引起人的注意,他的做法是,把批评的话夹在文章最后部分的某个地方。

然而,色诺芬为何如此笨拙地隐匿对当代斯巴达的责难?难道他就不能掩饰得更得力,干脆略过不提?这样固然好,不过,简单地略过不提有个大毛病:这么做就没人会明白,色诺芬对当时斯巴达的严重弊端并非视而不见;任何曾察觉到如此弊病横陈眼前的读者都会以为,文章作者是心存偏见的愚夫,或是拉帮结派之徒,或是拿了别人钱财的胆小鬼,从而根本不会认真对待作者对吕库古立法的溢美之辞。色诺芬因此不得不明说自己对当代斯巴达的批评,目的是不连累他对古代斯巴达的赞扬。假如他现在把这个批评放在文末,就会把作品的整体效果破坏殆尽,这个效果不是要斥责,而是为了颂扬。[3]

不过,这样说没办法应付下面的反驳意见:色诺芬抨击当代斯巴达时半遮半掩,运用的手法相当笨拙,鉴于他杰出的文学才华,哪种假设都比以为他运用文学修辞笨手笨脚更为可取。对于该反驳意见——即认为色诺芬具有无与伦比的才华,只有以此为基础,才合情合理——我们的回答是,如果在特定情况下,色诺芬作为作家、作为思想家写得貌似拙劣,那么,他实际上是故意为之,自有缘由。至于这个反驳意见暗示出高等考据学(higher criticism)的某些方法,我们的回复是,应该真正了解作者的意图后,才回答方法之类的问题。这说明,首先,通过笨拙地掩饰对当代斯巴达的斥责,色诺芬使我们明白,他极

---

① 【译注】古代斯巴达或吕库古时代的斯巴达指公元前七世纪左右的前古典时期,而色诺芬所说的当时的斯巴达则是公元前四至五世纪的古典时期,中间相差二百多年。吕库古是斯巴达王的儿子,约前650-600实行了著名的改革,强调服从和集体性,培养斯巴达人的良好道德和健康体魄,养成任劳任怨、勇敢善战、忠心为国的风尚,其军事体制造出最专业化的军队,使斯巴达成为军事强国。

② 参色诺芬《居鲁士劝学录》"后记"。

③ G. Prinz,《论色诺芬的居鲁士的教育》(*De Xenophontis Cyri institutione*),Göttingen 1911,p. 74。

尽能事隐藏了某些重要得多的观点;其次,阐释者的责任不是尝试与色诺芬比智显得更聪明,而是竭尽其理解力和想象力,以便以色诺芬为向导,朝智慧的方向努力。

一

色诺芬文章的第一章看起来是为了称赞吕库古关于生育繁衍后代的法律。他指出,别的希腊人培养未来母亲的方式与吕库古的法律规定之间有两个重大差异。第二个差异他言之甚详,第一个却一笔带过。有关此论题,他的全部所言是这样的:

> 那些将来肯定要育养子女的女童,以及那些该受良好教育的女童,别的希腊人给她们食用分量最为适中、又切实可行的菜蔬,以及极少量又过得去的肉食;至于酒,他们要么根本不许她们饮酒,要么只许她们喝掺了水的酒。(《斯巴达政制》第一章,3节)

接着,色诺芬略过吕库古关于女童饮食的规定不提;或者说,他并未明确告知读者,而是在字里行间暗示读者所有那些必需的信息,譬如,用全文论述谋篇布局的方式来暗示。因为,上面引的那段话的上下文,就用于阐明其他希腊城邦的做法和吕库古的创制之间的差异以及对立;[①]所以,这不过是一个更重要的论点——色诺芬且按下未表——的引子罢了,即斯巴达女童的饮食习惯与其他希腊女子的不同乃至对立。如此这般,色诺芬让我们搞清楚了,吕库古允许斯巴达女童吃丰裕的食物,饮不掺水的酒。允许她们饮食饱足,似乎是有助于生育强壮后代的一个措施,这是吕库古立法的目的,色诺芬在当下语境里正在讨论。既如此,他为何不清楚地明说,吕库古对女童的饮食有哪些规定?谜题由下述事实解开,色诺芬的论述中"丰裕的食物"与"不掺水的酒"紧密相关。因为,给年轻女子充足的食品固然理由很充

① 《斯巴达政制》第一章,3-4节。参:第一章,2,5和10节。

分，但给她们饮用不掺水的希腊葡萄酒可能不太安全。我们从一些渠道很容易了解到，斯巴达女童和妇女因其普遍的放纵(laxity of manners)而出名，尤其在性方面；[①]而且，我们了解维纳斯与巴克科斯(Bacchus=酒神信徒)之间的紧密联系。由于斯巴达女人众所周知的放荡，色诺芬对斯巴达女童饮食的数量和质量都只字未提，在一篇旨在称颂斯巴达的文章中，这是明智的省略。不过，要是他甚至提都不提其他希腊城邦的相反做法的话，难道不是更聪明些吗？如果我们不是假定，色诺芬是个无法意识到自己的论述含意很明显的笨伯，或者，他是比最急匆匆跑马观花的报道者更糟糕的作家，那么，我们必定相信，他这么做是影射斯巴达妇女的举止失当。

这个结论由第一章全章的论证且实际上由全文所证实。隐晦地暗示了斯巴达女童的饮食情况后，紧接着，色诺芬提到她们的体育锻炼。在这部分色诺芬直截了当地谈论斯巴达"女性"。[②] 我以为，他用这个措辞是指出，斯巴达女性残留的动物性比男性多得多，因她们受锻炼少得多。惟有教育(参《斯巴达政制》第三章，2节)可培养她们节制，因此教育是当作"丰裕饮食和不掺水的酒"的解药在起作用。但纵览全文，除了体育锻炼，关于斯巴达妇女的教育，色诺芬未着一字一词清楚说明，[③]与此同时，他强调斯巴达教育使男子节制，并且强调这样

---

① 柏拉图，《礼法》，637c 1-2(参 e 1-3)和 780 d 9 以下。也参《王制》，548 a-b，549 c-e 和 550 d 12。亚理士多德，《政治学》，1269 b 9-12 和 1270 a 7-9。欧里庇德斯，《安德洛马克》，vv. 595-601。

② 他首先说的是"男性和女性群落(male and female tribe)"，然后把"男性"和"女性"作对照(《斯巴达政制》第一章，4节)。

③ 请注意，第一章第3节提的是女童的教育，并非斯巴达人。第二章似乎在谈斯巴达女童的教育，教育她们是为了教育孩子。这里色诺芬唯一一次用了含意明确的词"儿子们"，就在这章的开头，此时他还没有论及斯巴达的教育，而是谈其他希腊城邦实行的教育。接着他立即用语义含糊的词"孩童们"替换了"儿子们"，然后整个第二章用的都是"孩童们"。在第二章第5节，他说起斯巴达"男"童极其俭朴的食物；这个用法再次表明，斯巴达女"童"的食物不怎么俭朴。第二章第11节(我是按MSS【抄件】的识读)，他告诉我们，如果没有年龄较长的人监护孩子，最睿智的"男性"必须担当此任；这意味着斯巴达的男女孩童一起接受体育训练(欧里庇德斯曾强调过，男女同校的斯巴达式教育对妇女贞洁造成的结果很糟糕，引文同前)。这个结论非但跟第一章第4节不矛盾，而且由它得到证实，第一章第4

相关的事实,作为吕库古立法的结果,“明显的是,即使在审慎上,男性群落也比具有女人性的群落更强”。[①]色诺芬只字未提妇女的道德教育或她们的羞耻感,这跟他不谈她们的饮食,理由如出一辙。

吕库古法律培养的并非妇女的节制,而只是男人的节制。色诺芬在论述第一章的第三个也是最后一个主题即斯巴达婚姻法时,一开头说明的就是这一点。此处,他解释了吕库古训练斯巴达人节制性事的规定。男人若被人目睹进出妻子的房间,按规定是丢脸的事。遵守这个规定其目的具有两层效果:既增强了羞耻感,又增强了性欲。性欲的增强夫妻二人都有,但羞怯感(bashfulness)的增加却只是丈夫的事(参《斯巴达政制》第一章5节)。其他的婚姻法规给丈夫提供了大得令人吃惊的通奸的自由,以及允许妻子通奸的自由。事实上,仿佛这种自由简直无限制似的;因色诺芬解释了两条这类法律——它们本身已经够宽大的了——之后,还补充说,吕库古“对那类法律做出了许多让步”。虽说我们从他的话只能猜一猜这些让步对妇女贞洁必然会起的作用(此外她们不受任何饮食方面的束缚),但色诺芬说得清清楚楚,妇女们对这些法律感到满意自有缘由:“因为,[斯巴达]妇女想掌控两个家庭”。[②]

我们对《斯巴达政制》的第一章作结,该章表面上是赞美斯巴达生育子女的法律,实则对斯巴达女人暗含讥讽。现在,色诺芬对斯巴达女人的实际行为,不管现在的还是过去的,跟吕库古法律规定的行为之间不加区分——除了字词上的区分。所以,我们必须说,对斯巴达女性的讥讽,也是对一般意义上的斯巴达和吕库古立法的讽刺。

(接上页)节色诺芬提到妇女间的竞争比赛,和男人的比赛不一样;因为成人的竞赛是一回事,儿童的体育锻炼是另一回事。参看 J. S. Watson 翻译的色诺芬的《短篇作品》(*Minor Works*,London 1891, p206,注释 3)。

① 《斯巴达政制》第二章14节和第三章4节。如果和柏拉图《礼法》(802 e 8-10),亚理士多德《政治学》(1260 a 22 以下,1277 b 20 以下)作对比,第三章4节行文中的反讽之意更为明显。参色诺芬《阿格西劳传》(Agesilaus),6,7。

②《斯巴达政制》第一章6-9节。关于斯巴达的女权政治,参亚理士多德《政治学》,1269 b 24-34。

二

为了表明斯巴达教育的优越，色诺芬把斯巴达致力的德性公共教育与别的希腊城邦导致文弱之气(effeminacy)的私人教育作了一番对比。这里他用的手法和之前讨论斯巴达生育后代的法律时类似：他指出了比如说雅典和斯巴达做法的两个主要区别，虽然他澄清了第二个区别，但对第一个也是更重要的那个区别突出的特征却不著一字。关于教育，他的说法是斯巴达教育是公共的，其他希腊城邦的教育是私人的。可是，他也谈到别的希腊人"一等孩童到了可以听懂话的年龄……就马上送他们到老师那里学习文学、音乐和角力的训练"。[①] 紧接的下文以及全文的其他段落，他没有谈过在"文学和音乐"教育方面，吕库古颁布的法律或者斯巴达人实际有什么作为。这个省略就像之前略过不提的做法一样并非偶然之举，而且，跟忽略斯巴达针对女童的饮食法几乎如出一辙：色诺芬让我们在字里行间了解到，在斯巴达这个地方，没有什么文学和音乐的教育值得一提。[②]

这其中反过来的含意指什么？当然是指体格锻炼。然而，斯巴达教育有些具体特征是色诺芬十分急于让我们知晓的。他强调，斯巴达儿童被教以偷窃、抢夺和行骗；行窃时被抓住会受严罚，他特别为这种做法做了辩解：

> 有人会说，如果[吕库古]断定偷窃是好的，为什么他要对被抓住的孩童罚鞭子？我的回答是，因为在所有其他所教导的事情上也同样如此，他们惩罚那些没有正确遵行教导的孩童。所以，斯巴达人罚那些行窃时被抓的孩童，原因是他们的窃术低劣。(《斯巴达政制》第二章，6－9节)

---

① 《斯巴达政制》第二章1节。参色诺芬《苏格拉底的申辩》(Apologia Socratis)，16。

② 第二章第1节谈到的孩童的(不是斯巴达人的)"教师"也旨在同样的目的，比较该章的这节和其余各节即知。

色诺芬对斯巴达这种"高明偷窃"教育的赞赏,明显与《居鲁士劝学录》对此类做法的抨击有抵触,也与《远征记》里一处相关的提法抵牾(我以为,《远征记》里那处对偷窃的提法通常被认为带有嘲讽之意)。[①] 对这些类似提法的斟酌,使近来一位《斯巴达政制》的编者怀疑色诺芬褒扬这类偷窃教育的诚意。[②] 这种怀疑完全正当,不过,不诚恳这个词太模糊了,更准确的应叫做讥讽。或者说,色诺芬——他不仅在《远征记》里讽刺斯巴达的偷窃教育,而且他毕竟是苏格拉底的学生——不善讥讽之事?难道不能看做是,他认为斯巴达惩罚"窃术低劣"孩童的习俗乃正当之举,是基于反讽性的假设,即"偷窃是好事",行窃是堪比文法、音乐甚或齐家的一门艺术?斯巴达教育和一般生活中另一个典型特征是令行禁止(arbitrary commands),对违反之人严惩不怠,尤其是鞭笞重责。[③] 色诺芬对此种教育方法的褒扬,跟他在别处的说法——他提出言辞劝说教育优于武力强制教育——相左。[④] 故此我们得出的结论是,《斯巴达政制》第二章的构思是让读者隐约窥见这样的事实,在斯巴达,文学音乐教育被偷盗和严刑鞭打的教导取而代之。[⑤]

我们这个结论容易受到一个乍看驳不倒的反对意见的非难。色诺芬对斯巴达教育的描述最显而易见的对比,是《居鲁士劝学录》开头不久描述的波斯教育。两相比较,表明他的观点是,波斯教育确定无

---

① 《居鲁士劝学录》第一章,6,31-32。《远征记》卷四,6,14-15。

② 奥利埃(F. Ollier),《斯巴达政制》(La république des Lacédémoniens),Lyon 1934,p. xxxiii。

③ 《斯巴达政制》第二章2节和8—10节。参第四章6节,第六章2节,第九章5节,第十章4-7节。

④ 《回忆苏格拉底》第一卷,2章,10节;《希耶罗》(Hiero),9,2;《马术》(De re equestri),11,6;《居鲁士劝学录》第一章,2,2-3;《齐家》,14,7。最后两个提到的章节可以和《斯巴达政制》第十章4-7节直接对比。

⑤ 注意到如下这点是很紧要的,色诺芬用于讨论斯巴达教育的只有一章(请看这第二章的突出结论)。这说明,第三、四章讨论的吕库古对青少年的规章条令可能无法归在"教育"名下——起码一个了解教育究竟为何物的人不这么做。色诺芬会谈到斯巴达男童"教育"的理由,下文说明(参本文第二部分倒数第二个注释)。

疑优于斯巴达,更不用说他以为,前者是绝对完美无缺的。就在对波斯教育的描写中,他再次提到,文学教育是别的民族但不是波斯人的习俗,他没有说波斯有任何此类教育。因此,我们似乎不得不得出这样的观点,色诺芬这样也是在暗指波斯教育的蛮性。尽管在我看来,从整部《居鲁士劝学录》以及从诸多受过良好教育的希腊人对波斯教育的看法中,不妨可以得出这样的结论,但在这里,我仅限于指出色诺芬描述的波斯和斯巴达教育的一个重要差异。若说波斯人没有音乐和文学学校,但他们确有司法学校,此乃地位很高的一个教育机构,斯巴达根本付诸阙如。[①] 在司法学校,波斯男童学习对自己的所作所为给予说明,听取别人的说法,这自然锻炼了说话的本事。譬如说,小居鲁士学会的不仅是能言善辩,说话讨人喜欢(《居鲁士劝学录》第一章,4,3),而且他也学会突出的本领,对士兵发表长篇大论的演说,养成某种苏格拉底式的习惯——发现有益的真理,用诙谐而真诚的谈话引导别人。然而,难道色诺芬不是把行动的重要性看得甚于言辞的一个士兵么?不管这个看法可能意指什么,恰恰在军事方面,他强调对人发号施令时言辞的关键性作用,以区别于不会说话的动物(《远征记》卷三,3,11;《马术》,8,13)。现在斯巴达儿童和青少年锻炼的不是能说会道,而是保持绝对的沉默寡言:吕库古命令青少年"走路不出声",并且"你不会从他们那里听到一点声音,如同不会从石像那里听到声音一样"。[②] 所以,波斯人没有文学音乐教育,却有言辞的教育;但斯巴达文学和言辞都被忽视了。

我们的论点是,色诺芬谈别的希腊人时提到文学音乐教育,谈斯巴达人时却不提此事,他这样做是想让读者诸君对斯巴达缺乏文学音乐作思考。假如我们在此之前没有看出,讨论斯巴达未来母亲的培育的那个地方以及其他地方采用了如出一辙的手法,本来可能注意不到这个暗示。不过,色诺芬的做法明显得多。他专门用两个完整的句子记述其他希腊女童的饮食,这就让我们期望有专门(或起码简明扼要

---

① 参《斯巴达政制》第二章,节 1 以下和《居鲁士劝学录》第一章,2,6。

② 《斯巴达政制》第三章,4-5 节。参第二章,1 节;《苏格拉底的申辩》,16。

的)针对斯巴达人的叙述前后呼应,我们的期望彻底落空,这使我们认识到,他的整个论述出了什么岔子。然而,对文学音乐的教育,色诺芬仅在单独一句话里提到这个主题,这点明的仿佛并非是文学音乐教育出现在别的希腊城邦,而是别的希腊城邦教育是私人性质的,起码部分教育托付给了奴隶。后面一句话给这句话作了自然而然的补充,它表示斯巴达的教育是公共的,托付给地位很高的公民(《斯巴达政制》第二章,1-2节)。因此,第一句话引起的好奇几乎全得到了满足,并且,此处的行文没有让我们保持色诺芬在谈论女童或妇女时同样的警惕程度。色诺芬运用类似的手法时各处有别,一旦人们看出,和节制——节制只不过是一种为人类生活的真正目的服务的间接手段,虽说必不可少——相比,音乐、文学、言辞跟隐匿的真理有更直接的关联,这种差别就一点也不让人吃惊了。

色诺芬赞扬斯巴达人在男同性恋(男人和男童间)上的节欲,以此结束了对斯巴达教育的论述。他指出"一些人"不会相信他的赞美之辞,他让读者了解到,为什么这些事情必定是被夸大了。对斯巴达人真实的做法,他所说的一切无非是说明,在斯巴达,恋爱关系中的男人克制自己不跟男童发生性关系,正如父母不和孩子、兄弟不和兄弟姐妹发生性关系一样(《斯巴达政制》第一章,13节)。据色诺芬的描述,通奸在斯巴达司空常见,在这种地方,乱伦现象不可避免,比如说,很难(若非全无可能的话)确切知道一个人的近亲到底是谁。[1] 色诺芬把不严格的婚姻法追溯到斯巴达人欲图"给孩子们增加兄弟(【译按】指无财产权的私生子)",有时候他说,"某个斯巴达人辖制的这些[别的]人是孩子的父亲",以此暗示斯巴达人家庭关系混乱不堪。[2] 此外,色诺芬总结对斯巴达青年在集体进餐时的行为举止的描述时说,

---

[1] 参亚理士多德《政治学》,1262 a 32以下。

[2] 《斯巴达政制》第一章9节和第六章2节。比较《希腊志》(Hellenica)第三章3,1-2与《阿格西劳传》,1,5。

“这就是所描述的他[吕库古]照顾所喜爱的男童的方式”。[1] 最重要的是，他几乎明确退回到对斯巴达男同性恋在欲爱上羞怯节制的赞美，他声称，看到斯巴达年轻人去参加集体用膳时的行为举止，“你会相信，他们比新房里真正的处女还害羞”。[2]

三

到目前为止，色诺芬描述的斯巴达立法或斯巴达生活的两个最突出的特点，就是松懈的婚姻法，以及“偷窃为好事”的斯巴达教育下潜藏的原则。通过表明这两套规则对斯巴达人的德性产生的良好影响，他证明了其正当性：不严格的婚姻法有助于生育强壮健康的后代，偷盗的教诲则对军事效率有益（第一章5-10节和第二章7节）。因此，我们不得不着手的问题，是在人的卓越（excellence）或德性的框架内，色诺芬确定的体格健壮（excellence）和军事效率在哪些地方。

色诺芬明确阐述了他判断人的能力和习俗之品质的标准：灵魂的地位高于肉体。[3] 所以，他赞扬斯巴达人身体优势上的如此种种，不外乎是更重要得多的颂赞他们灵魂卓越的一个引子而已。故此，我们必须要考虑（比通常更小心谨慎），他强调吕库古“迫使所有[斯巴达人]公开践行所有的美德（practice all virtues publicly，第十章4节）”的说法，意指何物。

我们自然期望，会碰到他对美德大合唱的一番描述，但我们的期

---

① 《斯巴达政制》第三章5节（据MSS的解读）。色诺芬在这段行文用了四个字，这些字以这样或那样的方式暗指恋爱，这绝对是有目的的。在第二章12-14节他把玩斯巴达教育（paideia）和恋男童（paidikoi erotes）之间的关系，我们不该视而不见。

② 第三章5节（据MSS的解读）。编辑们反对该处以及一系列类似情况下对MSS的解读，他们推崇的要么是由别的间接传统提供的改写，要么是凭推测而来的解读，理由无外乎是，他们不考虑色诺芬的阿里斯托芬倾向。

③ 第十章3节。色诺芬详细阐述了斯巴达的“灵魂”概念，如在第七章3-4节和第十章2-3节的段落。参第八章1节（MSS）。

望落空了,像在前文一样。尽管吕库古"在极端方面十分明智",[①]但纵观全文既没提到智慧,也没谈到对智慧的教育。文章也只字未提公正,未提司法学校,虽说几乎每页都在大谈惩罚和严惩,虽说也简短说明了关于法律诉讼的程序。[②] 别的希腊城邦惩罚那些在任何事情上对他人做出不公正行为的不管什么人,然而,吕库古

> 对那些似乎忽视了要做有美德的人,施加的处罚不轻。因为他相信,从那些绑架、抢劫、偷窃案件来看,受害人只是遭受到不公正,但坏人和懦夫出卖的是整个城邦。故此,在我看来,他好像很恰当地对后者处以最重的惩罚。

然后,色诺芬又省略掉了某些东西:他没说,吕库古关于不公正的观念如何,颁布了哪些法律。或更准确地说,色诺芬希望我们仍记得他早先所发现的吕库古"相信偷窃是好的"。[③] 鉴于在斯巴达看不到智慧,鉴于苏格拉底把智慧和审慎(moderation)相联结(《回忆苏格拉底》,第三卷,9章,4节),当我们看到,色诺芬不把审慎归于斯巴达人(除了含含糊糊的那句话"即使在审慎上,男性群落也比具有女人性的群落更强"),就一点也不吃惊了。[④] 因而,若智慧、公正和审慎是斯巴达人所不熟悉的美德,我们就必须把色诺芬说吕库古"迫使所有[斯巴达人]公开践行所有的美德"这句话限定为,他使斯巴达人践行除智

---

① 第一章2节。色诺芬的这句表述很含混:它可能是说吕库古极为睿智,但这是多余的话;或许是说,他在极端做法方面非常明智,那这就不仅不多余,反倒十分妥帖:吕库古非常明智的这些极端方面是好是坏,色诺芬论而不断。就斯巴达的情况而言,提到艺术时几乎无一例外和战争相关(第一章3节;第七章1节;第十一章2节;第十三章5和7节)。

② 第十三章11节。第七章5节和第十四章6节也谈到不公正。

③ 《斯巴达政制》第十章5-6节和第二章7-9节。

④ 《斯巴达政制》第三章4节。色诺芬说道,斯巴达人在共同进餐时的确"出现了……一丝半点的傲慢无礼(即作为审慎的反面)"(第五章6节)。但,一旦人们想起,甚至在波斯国王的门边"也看得到行为多么地节制适度"(《远征记》卷一,9,3),就马上会明白前面对斯巴达的这种褒扬是多么有保留。关于《斯巴达政制》第十三章5节使用的 sophronizein 一词,请比照《居鲁士劝学录》第三章,1,16以下。

慧、公正和审慎之外的所有美德。事实上,当色诺芬后来用一种略作改动的形式重复这句强调的话时,他自己做出了限定("公开"这个词有所暗示):吕库古"对于践行全部政治美德甚至强加以不可抵抗的必要性"。[①] 一种实践智慧的不可抵抗的必要性(比方说)几乎是难以想象的。可以如此总结色诺芬对斯巴达美德的看法,作为城邦,斯巴达的美德与别的城邦美德间的差异,跟"践行[美德]"的常人德性和忽略践行者德性之间的差别,没什么不一样。因为,若美德即智慧,且既然智慧只存在于一小撮人那里,那么,全体公民的所谓美德和真正美德之间的差别甚至定然比庸医和医生的医术之间的分野还要大。[②]

我们迄今得到的结论可能被人指责,其基础是沉默亦表达某种观点(an argument from silence)。虽说这个驳斥并非十分有效,因为它把论说过程中间或的沉默误以为是纯粹径直的缄口不言,虽说上述这个原则——沉默亦表达观点并不承认这个原则——运用到色诺芬的著作前必须做重大调整,但是,把我们进一步讨论色诺芬描述的斯巴达美德尽可能严格地限定为他清楚明晰的说法,才堪称明智。偌然,那么可以说,就斯巴达人的个人美德,色诺芬指名道姓的并非智慧、审慎和正义,而是自制、羞怯和服从(第二章 14 节与 2 节)。

自制(enkrateia)与审慎(sophrosynê)具有某种确定的紧密关系,这使它们用于几乎任何一种实际目的时无分轩轾,多数情况下两个词可当同义词使用。但两种品质却远非一致的。[③] 审慎——与智慧密不可分——比自制更高贵,自制仅是美德之"基础"。[④] 节制关涉身体的愉悦,以及来自财富的快乐(《回忆苏格拉底》第一卷,5 章,6 节)。我们不必重复前文援引的色诺芬关于婚姻法和教育的论述(尤其《斯巴

---

① 《斯巴达政制》第十章 7 节。"政治美德"的涵义,比较柏拉图《斐多》82 a 10 - b 8 以及《王制》430 c 3 - 5,亚理士多德《尼各马科伦理学》1116 a 15 以下。

② 《斯巴达政制》第十章 4 节,和《回忆苏格拉底》第三章,9 章,5 节。

③ 《居鲁士劝学录》第一章 2,8 和第八章 1,30 - 32;《阿格西劳传》,10,2;《苏格拉底的申辩》,19。可顺便提到,色诺芬对这两种品质的关系的看法与亚理士多德不仅是细节的不同,而是有根本分歧。

④ 《回忆苏格拉底》第一卷,5 章,4 节以及第二卷,9 章,4 节。

达政制》第一章5节),仅需指出,即便斯巴达男人似乎也未能服从允许他们吃喝的饮食数量上的严苛规定。特别是饮用,吕库古规定"凡饥渴时才许饮用,认为这样饮水才最无害、最香甜"。这就是说,吕库古让饥渴,或喉咙、胃,作为饮品的衡量尺度。① 更意义重大的是他的财产法。色诺芬告诉读者,吕库古禁止擅自将任何东西据为已有,即获取性地占有哪怕任何一类东西,他令斯巴达人彻底献身于保障城邦自由的活动。此外,他解释了,斯巴达共同体的整体设置如何防止斯巴达人汲汲于财富攫取。最后他强调说,斯巴达钱币很重,斯巴达人根本不可能偷偷摸摸获取财富。就眼下情况而言,吕库古让我们获悉真相所选用的方法论证得过头了。因为,他一面在开头说获取财富之类的东西在斯巴达被明令禁止,然后不久又谈到斯巴达钱币的重量是防止有人以不正当手段获得财富,藏起这些钱币十分困难。这自然产生这样的问题,斯巴达人是否有办法弄到金子或银子,因为金银更容易藏匿。答案是肯定的,要不然就没必要对寻金探银制定规章了(第七章2节和5-6节)。而且,尽管吕库古最初的言论暗示,对斯巴达生活的设置规划排除了斯巴达人一切觊觎财富之心,但不久我们就从他那里得知,需要处罚措施防止斯巴达人获取钱财。② 除此之外,他还把我们的注意力吸引到这样的事实上面来,虽说斯巴达人不允许热切追求财富,但财富以及贫富民之间的差距,在完美的斯巴达的确存在。③ 那么,斯巴达人的财产单靠发横财吗?这位立法者相信"偷盗是好的",他没有惩罚那些绑架、抢劫、偷盗之徒,对财产他就不置一词吗?特别让人感兴趣的是,色诺芬谈道,斯巴达人欲图"给孩子们增加兄弟,他们成为家族子嗣,分享权力,但没有财产权"。这种愿望确凿地指向对财富的重大旨趣。④ 并且,国王一定会"在许多附属城邦[被给予]许多精良的土地,以致他既不短缺适度的收入,也不至于财产招

① 《斯巴达政制》第五章3-4节。参第二章1节末尾。

② 《斯巴达政制》第七章3-6节。参F. Habben,《论色诺芬的短篇作品》(De Xenophontis libello……),Münster 1909,p. 27。

③ 《斯巴达政制》第五章3节;第六章5节;第十章7节;第十三章11节。

④ 《斯巴达政制》第一章9节。参Habben,同前,p. 15。

人瞩目"(第十五章3节),偌然,那斯巴达人高贵的贫穷和节俭是什么情形?最后,我们不该再忽视,色诺芬公然说明自己对于古代完美的斯巴达人在钱财事务上节制的看法;因为他说"我知道,以前他们怕被人看到有金子"。[1]

这段引文形成从斯巴达人的自制到羞耻感的一个自然过渡,羞耻心是色诺芬着重强调的,甚于其他任何平时(peacetime)的美德。[2] 羞耻感或羞怯感(sense of shame or bashfulness),跟被称作审慎的这种真正的美德,具有某种共通的东西,色诺芬并没有把审慎归于斯巴达人。并且,羞耻感甚至比节制还更不如审慎。据色诺芬的撰述,恰恰是居鲁士,这位波斯帝国的缔造者,区分过审慎和羞耻感,他的话大约如此:有羞耻之心者不在白天做令人羞耻的事,而审慎之士即使私下里也不欺暗室(《居鲁士劝学录》第八章,1,31)。因此,羞耻感定然不是一种地道的美德:它只看外在的善(goodness),或善的外表而已。现在很容易看出,吕库古感兴趣的仅仅是看得见的善罢了。盖因于此,他对那些被看到、被抓到的行为不检者惩罚居多,以正派得体的行为约束路上行走的年轻人,把斯巴达人从私人居所拽到公共食堂。[3] 所以,吕库古使之暴露于阳光之下的并非斯巴达人,而是公共食堂;因为他的观点,即通过创建集体用膳制,使人们不能够违反他的法律,纯属一种信念(第五章2节)。吕库古教斯巴达人仅仅懂得羞耻心,却不给他们真正的教育——文学与言辞教育,智慧、审慎和正义的教育——换句话说,他以严苛的、使人丢脸的惩罚胁迫他们顺服,就是在迫使他们不露行藏地做禁止之事。甚至从公民孩提时代起,吕库古教他们行窃时如何不被人抓住,从而教会他们瞒天过海术。斯巴达人找到的唯一安慰是互相窥探。[4] 斯巴达人闻名遐尔的羞耻感因而不过是虚伪罢

---

① 《斯巴达政制》第十四章3节。这个论述由第七章到第八章的突然转换预示出来。

② 《斯巴达政制》第一章5节;第二章2,10和14节。第三章4和5节。第五章5节。

③ 《斯巴达政制》第一章5节;第二章10节以下及13节;第三章4节;第七章5节(参十四章3节);第十章5节。把以上这些章节和第二章8节一起参阅。

④ "那些打算要获得某种东西[尤其是"高贵的东西",或城邦的荣誉]的人必须雇佣密探。"参《斯巴达政制》第二章7节与第四章4节。

了,所谓斯巴达人美德的衰落只不过是他们虚伪的衰落:当代斯巴达人与其祖先的区别仅仅在于,他们明目张胆公然违反吕库古的法律(参十四章3和7节)。现在既然羞耻感关系到显而易见的善,或者说只关涉公开的善,它在某种意义上与公众践行的美德或政治美德就是一回事。[①] 把暗藏于斯巴达理想下面的谬误简化为它的原则,我们仅需重复色诺芬着重强调的话,吕库古迫使所有斯巴达人当众践行一切美德:这就是说,他并不(他也无法)强求他们私下里也践行美德。[②]

第三个斯巴达人平时的、也是最后一个美德为服从。服从即顺服法律,顺服于统治者。因而,它的价值有赖于涉及的法律或统治者的智慧:服从于暴君、乌合之众或任何其他个人或群体制定的愚蠢的或不公正的法律,绝非美德。现在我们看到,色诺芬对吕库古法律高贵性的想法,其法律包含对通奸的诸多姑息让步,却未有针对真正教育的哪怕一丁点法律条款。[③] 而且,斯巴达人服从的根源类似于羞耻心

---

① 参《回忆苏格拉底》第三卷,7章,5节和《居鲁士劝学录》第八章,1,31。

② 注意"私人教师"(第二章2节)与"文学和音乐"(第二章1节)的联系。参柏拉图《礼法》666e。

③ 色诺芬对吕库古法律合不合理的判断首先是这样表明的,他暗中指出,照斯巴达人的看法,高贵的东西(kala)具有随意性(第二章9和10节;第四章4节;第六章2节)。这一点最清楚不过表现在,他谈到吕库古时用了nomizein这个词的两种涵义:"制定"和"相信"(特别参阅第二章4节和第一章6节以下)。因为,悉心分辨,吕库古所"相信"的东西不同于他"看到"的,他"观察到"的东西:某些情况下,他"信以为真"并"制定"的东西跟他的所"看"所"察"是抵牾的,即与事物的本质抵牾,或更确切地说与人的本质抵牾(特别参见第一章5和7节)。其结果,他的立法跟其他希腊人,或大多数人,或甚至所有人的观点相左(特别参见第一章7节,第二章13节和第三章4节)。所有人公认的法律是不成文法和自然法(《回忆苏格拉底》第四卷,4章,19节以下)。既然吕库古与所有人或所有希腊人观点不合,他就让人"觉得奇怪"(参第一章2和1节)。色诺芬另外一个表示同样判断的方式是说,吕库古的法律"非常古老",然而对别的希腊城邦"十分新鲜"(第十章8节);因为别的希腊城邦律法没那么古老,因此也较少蛮性(参修昔底德,第一章,6,6)。色诺芬的说法——斯巴达法律与大多数或所有人的法律抵触——读起来像是希罗多德关于埃及法律的类似言辞(第二章35)的改头换面。斯巴达和埃及的关系是柏拉图《礼法》的一个主要论题,柏拉图探讨这个主题,时的精神气度与色诺芬指出吕库古法律的远古性很相似。参见希罗多德,第六章,60和伊索克拉底,《布西里斯》(Busiris),17。

的根源，就是害怕挨鞭笞，[1]由此我们就应该可以继续进入到另一个主题，但却是同一个事实：色诺芬笔下的苏格拉底以正义就是守法，守一切之法的教诲为人所熟知，而且就在《回忆苏格拉底》此处的行文里面，苏格拉底赞扬了吕库古教导斯巴达人这样守法。[2]

要理解《回忆苏格拉底》里这段话的涵义，我们必须简要考察这部作品的特性，因其特性这段话构成了非常突出的一部分。《回忆苏格拉底》的目的是展现苏格拉底的言行，而非他的思想。更准确地说，该作品的意图并非明明白白地呈现他的个人观点（private views）如何。它主要是公开陈述他公诸于众的观点，也就是他在公众面前说的话，他跟那些仅仅是公众身份的人的个人谈话。从字里行间看，这些观点显得并不十分严肃，不时出现与苏格拉底的公开观点公然抵触的谈论，因此这些谈论容易被现代的编辑们删掉，整部作品以及大量个别篇章的构思有众所周知也就是出了名的缺陷，也表明其不严肃性。[3]故而，只对个别章节或全书查找一番，甚至勤读不已，不可能发现色诺芬笔下的苏格拉底真实的想法所在；欲揭示色诺芬和苏格拉底的个人想法，必须做番个人性的思考，无论如何，尤须从苏格拉底的言论来推导故意扭曲的真话，这是苏格拉底为了和碰上的对谈者的愚笨保持一致，或适应他，故意为之。或换句话说，我们切不可只凭信色诺芬笔下苏格拉底的任何哪句话的表面价值（而这句话与统领全书构思的原则相抵牾）。《回忆苏格拉底》全书构思的基础在于此一假设："言辞"高于"行为"。[4] 另一面，苏格拉底"证明"正义就是守城邦律法的言论，

---

① 《斯巴达政制》第二章2和10节（不必提到，讨论中涉及的希腊词——peitho——含义模棱两可）。也参阅第八章3节毫不掩饰地把服从和害怕混为一谈。

② 《回忆苏格拉底》第四卷，4章，15节。参《居鲁士劝学录》第三章，3，8诸多其他段落。

③ 关于《回忆苏格拉底》的构思布局，参见 Emma Edelstein 的《色诺芬和柏拉图的苏格拉底形象》（Xenophonisches und Platonisches Bild des Socrates），Berlin 1935，pp. 78－137。

④ 《回忆苏格拉底》确凿的部分（从第一卷第三章直到末尾）由37章组成，其中只有前面第一章，或前三章写的是"行为"，其余的全部是写"言辞"。参该书第三卷，3章，11节与柏拉图的《高尔吉亚》（Gorgias）450 c－d 比照。"行为－言辞"这一对立是另一对立——实际或政治生活对立于理论生活　　的反讽性表达形式，关于"行为－言辞"的意义比照柏拉图《申辩》32 a 4－5 和《克利同》（Crito）52 d 5。

是从一个假设开始的(苏格拉底暗示了这个假设,他的对话者却毫无顾虑地采纳了这个假设),即“行为”比“言辞”更恰当。① 而且,对话者提出来反驳苏格拉底观点——正义就是守城邦律法——的论证不得要领,和该书另一处出现的一个更聪明或更坦率者用过的类似论证如出一辙,②因此,苏格拉底对于对话者的否定仅仅是对其人的辩论(argumentatio ad hominem)。此外,苏格拉底以某个说法开始这场谈话,这个说法预先驳斥了他后来的论题——极难找到一个教正义的老师;因为,若正义即法律之事,不但任何一个法律专家,而且公众立法机构里哪怕任何一个人皆可做正义的教师。末了,苏格拉底“证明了”他的论点后,突然从城邦律法转到了不成文法(或自然法),因而,他如此(也只有如此)指明了关键性的问题:城邦律法和自然法可能有分歧和抵牾的问题。那么,我们的结论是,既非色诺芬也非苏格拉底慎重接受了这样的观点:正义就是守城邦的律法,置法律正义与否于不顾。所以,把赞美吕库古法律的话插入到对此观点“正反辩证的”的论据中,根本没有反驳我们对《斯巴达政制》的阐释,实际上倒有力地赞同了我们的阐释。③

那么,斯巴达美德还剩下什么?当然是男子气概。不过要注意,指称这种美德的通用术语全文中只出现过一次,然后出现在某一节中,此处该术语的涵义极其含糊不清。④ 诚然,有个同义词曾出现在某节中,含义一清二楚(《斯巴达政制》第四章 2 节),在色诺芬谈到这种斯巴达美德或 kalokagathia 的所有章节,他当然主要(若不是专门的

---

① 《回忆苏格拉底》,第四卷,4 章,10 节。也参阅该章的开头。

② 《回忆苏格拉底》第一卷,2 章,41 节以下。

③ 几乎没必要提,色诺芬的《苏格拉底的申辩》15 章不能引证为相反的观点。任何反驳这段话的人犯的错误是苏格拉底自己在这段话里警告不要犯的,这个错误就是毫无保留地相信德尔斐神庙的神(或他的祭司,或听到他或她的神谕的人……),如果说还不是犯更严重的错误(这点从“甚至不是这种”的字眼里表现出来)的话,即相信德尔斐神庙的神所说的不可能的话。参柏拉图《申辩》20e – 21a 类似的段落。

④ 《斯巴达政制》第九章 5 节(根据优秀的 MSS)。第十章 5 节提到了“没有男子气概的民族”。

话)考虑的是其男子气概。[1] 于是,我们面临着这样的问题,单看男子气概,即没有智慧、审慎或正义的男子气概,色诺芬如何评判。他在斯巴达国王阿格西劳颂这部作品——它在各个方面最接近《斯巴达政制》——里说明了自己的观点:单看男子气概,它几乎无异于疯狂(《阿格西劳传》,2,12 和 7)。现在,男子气概主要是战争美德,这样的话,比较男子气概之高贵与其他美德之高贵的答案,就暗示出战争的高贵与和平的高贵相比的答案。

四

甫一开始论述时,我们有个不言而喻的假定:那些在亚理士多德(他的作品一直传到我们这一代)之前不搞修辞术(non - rhetorical)的希腊散文作家,其文学技巧大异于多数后世作家的技巧:前者是精通审慎的大师,按审慎法教人真理,也即,他们教导的真理只可意会。因此,我们不考虑这样的臆测(这是高等考据学的成果):色诺芬是写完其他十四章以后,才写出抨击当代斯巴达的那部分,插在全文煞尾之际。这种推测的基点是,看出抨击的部分与全文主干自相矛盾。但是,这些矛盾之处并非出现于文中唯一的矛盾。而且,这个推测的基础还在于,它发现抨击当代斯巴达的部分插到文中的方式极不合常规。不过,不合常规出现在全文每一章和大量个别句子里;只有当对那些甚至浅尝辄止的读者轻而易举就注意到的东西,我们还是费好大劲无法理解的时候,这些不合常规之处表现出的困难,才算跟最突出的不合常规表现的困难相当。鉴于这样的事实(因为事实的确如此):采用不合常理的写作和自相矛盾的说法,是色诺芬所属的那个作家小团体写作术的特征,我们就有理由认为(正如缺乏任何相反的外部证据时我们有权做的那样),色诺芬是在连贯的思维活动中构思这篇文

---

① 不过,不妨把第九章1节跟全文的开头作比较。

章的所有篇章。[①]

色诺芬把抨击当代斯巴达的言论恰好夹在最后一部分的中段。这部分讨论斯巴达王国,由两章组成:前一章(第十三章)专注于斯巴达国王带军打仗时享有的权力和荣誉,后一章(第十五章)谈的是他在国内享有的荣誉。[②] 这两章之间塞进一章用于抨击当代斯巴达,其中“国王”一词甚至都没出现,这样,色诺芬似乎让全文失去了条理分明,秩序井然的重大优点。抑或,他倾向于含糊不清的布局?

在构思全文时,这位撰写过《居鲁士劝学录》、《希耶罗》(Hiero)和《阿格西劳传》的作家当然受君主制或君主统治问题的重要观念引导。

---

① 这篇文章最突出的困难在于:全文大部分篇幅中,色诺芬说起吕库古在古代制定的法律和他那个时代斯巴达人的所作所为,似乎不加区分,然而当他斥责当代斯巴达时,却在古代完美的斯巴达和当前弊病横生的斯巴达间划出泾渭分明的界线。文章一开头,他就声明将讨论古代的一种现象:

> 一旦看到,斯巴达这个人口最稀疏的城邦之一,成为希腊最强大、最驰名的城邦,我就不禁奇怪,这一切到底是如何发生的。不过,思考了斯巴达人(Spartiates)的政制后,我就毫不吃惊了。(第一章1节)

这段引子跟《回忆苏格拉底》的开头几乎完全对得上:

> 我常常感到奇怪的是,那些控诉苏格拉底的检察官们究竟用了一些什么论证说服了雅典人,使他们认为,他应该由城邦判处死刑。
>
> 【译按】参吴永泉译文,《回忆苏格拉底》,商务印书馆1986。

这两处说起斯巴达和苏格拉底时,色诺芬提的是过去发生的、促使他思考其原因的某一桩事件,两处都没提仍旧还存在的现象。《斯巴达政制》开头指的事件十有八九是斯巴达在伯罗奔尼撒战争中的胜利。依照这个开头,第一章他大多谈的是吕库古在古代颁行的法律,这章行将结尾时才过渡到当代。第二、三章古代的比重仍大于当代。第四至十章,讨论古代的章节跟讨论当代的数量大致相当。第十一、十二章当代的比重超过古代,第十三章,也就是抨击当代斯巴达之前的那章,色诺芬几乎专门赞美了当代斯巴达:他如此公然地自相矛盾,如此小心翼翼地准备了这种明目张胆的自相矛盾。自不必说,“吕库古的法律”跟“斯巴达人实际的做法”间微妙的差别应该悉心分辨。一面在那些讨论军事的篇章中,斯巴达人的实际做法非常突出地放到显著位置,一面在比如说讨论钱财上节制的篇章中,色诺芬则喜欢谈论吕库古的法律。这确实不是偶然之举。

② 《斯巴达政制》第十三章1节和十五章8节。

因此他不得已把斯巴达王国表现成斯巴达的体制达到的巅峰。“山谷最宜于陪衬山岭”。所以,色诺芬不得不在褒扬斯巴达政体的末尾放上对斯巴达君主制的说明,他不得不把文章的若干主题按逐级上升的直线排列顺序,从最底部的主题排到最高峰,即君主制。[①] 色诺芬把生育子嗣的法律选作第一个主题,因为这些法律涉及的是人与动物共有的那一方面。从生育子女(第一个主题),色诺芬的进路逐渐上升到教育(第二个主题)、青少年(第三个主题)、成年人(第四个主题)、节制身体享乐(第五至六个主题)、节制财富(第六至第七个主题)、服从(第八个主题)、男子气概(第九个),全部政治美德(第十个主题)、战争(第十一至第十三个主题),直到英雄的斯巴达王国(第十三和十四个主题)。这一谋篇布局影射出这样的观点,从和平到战争时期是一种上升路线,因战争是国家这个最高主题之前的最后一个论题,这意味着,和平不过是战争的准备,是战争的手段而已。[②] 现在,恰恰是这样秩序井然的布局被色诺芬插入第十四章(批评当代斯巴达)后就彻底搞砸了,因为这样他就破坏了专门讨论君主制(第十三章和第十五章)部分的连贯统一。如此一来,他弄砸的还不仅仅是文章布局的明晰,而且更紧要的是,损害了他赞美斯巴达王国的庄重意味。然而与此同时,他让读者诸君明白,第十三章的结尾是赞美吕库古法律的实际终结:故此他尤其消除了文章结尾的庄重意味,结尾成了纯诗意的、不严肃的玩意儿。结果,他迫使我们重新审视,单看前面十三章的构思。这十三章泾渭分明地分为两个主要部分:第一部分(第一到十章)讨论跟和平以及准战争时期(peace and war alike)相关的体制,第二部分(第十一到十三章)专门讨论战争时期的体制。[③] 故而,十四章的插入损害的是这样的构思布局,即植根于从生育后代到英雄王国是一种上升路线的布局;但对另外的构思布局,即建立在和平与战争的区分对于判断任何政体是头等重要的事上面的构思,插入十四章的做法根

① 注意文章庄重而诗意的结尾。

② 不消说,隐含这样观点的谋篇布局是最适于赞美斯巴达的。

③ 《斯巴达政制》第十一章1节。参第十二章1节和十三章1节。

本无害,反而对之有促进提高。色诺芬把批评当代斯巴达的言论插在“不适宜的”地方,意味着对斯巴达君主制的褒扬(出现在显著位置)必须依照和平与战争的区分(出现在不显著的位置)重新考量,并且由此暗示的一切都必须据此重新考量;他让我们明白,作为第一种构思基础的信念——战争高于和平——必须予以反思。[①]

审视“战争高于和平”这个信念后导致的结果,色诺芬的所有言论中都有所说明,它对斯巴达美德造成什么结果隐而未彰。除此之外,色诺芬突显的溢美之辞也表明,吕库古的法律在斯巴达公民之间助长纷争对抗之风,彼此互相监视(《斯巴达政制》第九章)。因按古典思想家的看法,只要主张反对其他城邦的战争是城邦生活的目的,就必然导致反对他人的人与人的战争是个人生活的目的的主张。[②] 而且,色诺芬总结全文第一部分——这一部分专门讨论和平以及准战争时期的体制——的方式看似全部斯巴达立法论述的结语;他因而表明单单跟战争有关的体制不值得严肃对待。[③] 所以,他为自己简单涉及斯巴达军营生活[也显得]啰里啰嗦辩解(第十二章7节)。末了,色诺芬把文章的最后一章用于讨论和平而非战争时期的事务,以此表明——如果说某种扭曲对他的主题最为恰切的话——结尾应该是和

---

① 如果人们忽视了第十四章,“第一种布局”就比“第二种布局”更显而易见。理由是,只有“第一种布局”才保证了全文给人印象深刻的结尾有正当理由,且印象最深刻的东西就是最显而易见的东西。“第二种布局”不仅被这个印象深刻的结尾遮蔽了,而且整个十五章也起了这个作用,第十五章重新讨论起和平而非战争时期的事务,而专门处理和平时期的部分早在第十章结束时就告一段落了。

② 参阅柏拉图《礼法》,626c—630d 和亚理士多德《政治学》,1324a 5 – 1325a 15。

③ 《斯巴达政制》第十章8节(也参第十一章1节)。斯巴达的军事体制不值得讨论也许有另外一个原因。“色诺芬在此作品中很欣赏斯巴达的军队体制,但他离开万人大军(Dix Mille)后,接受了一切雅典的军队体制,而当他即将诋毁 Thymbrée 战争时,他诋毁的是将被居鲁士军队所采用的雅典战术和体制”。奥利埃(同前,p. xxxiii)对斯巴达军事组织的判断(奥利埃先生指出的矛盾之处对此有所意指),在第十一章7节有清楚的说明。第十二章2–4节也指出了斯巴达军队别的毛病,对比《居鲁士劝学录》第四章,2,1–8和《阿格西劳传》,2,24即可知。

平,而非战争。[①]

五

这篇文章的题目点明主题是斯巴达人的政体,而且,表面的谋篇布局几乎让我们以为,该政体即君主制(参第十四章1节)。然而,色诺芬破坏掉这种布局,说明我们的假设站不住脚。[②] 如果我们因此把他关于斯巴达国王的所有讨论排除在外,发现他对政体本身的讨论相当贫乏:《斯巴达政制》没有哪一章是明确处理政体的。文章的标题故而貌似不当。现在来看,色诺芬仿佛对文不对题有某种特殊嗜好:《远征记》的标题、《居鲁士劝学录》的标题(【译按】直译为《居鲁士的教育》)跟《斯巴达政制》的一样有失稳妥。《居鲁士劝学录》这样的标题之所以被当仁不让地选用,是为了把我们的注意力从居鲁士的辉煌成就转移到他的谦逊教育上去,或更确切地说,旨在吸引读者最大限度注意到他相当隐晦的教育。[③] 同理,选用《斯巴达政制》的标题,目的是使我们觉察斯巴达略显隐晦不明的政体。

色诺芬甚至没提到在别处谈起过的显然有权有势的"小公民议会(Little Assembly)",由此隐瞒了这种政体的真实本质(《希腊志》,第三

① 色诺芬对和平与战争的观点,特别参见《回忆苏格拉底》第二卷,6章,21节以下;《雅典的收入》(De vectigalibus),5;《希耶罗》,2;《齐家》,1,23;《居鲁士劝学录》,第八章,4,7-8。也参阅《会饮》,1,10和《斯巴达政制》(拉丁文版 Respublica Lacedaemoniorum)第十一章,3。

② 色诺芬说明,斯巴达国王的权力限于祭司和军队领袖的作用:虽说战争期间国王拥有"权力和荣誉",但和平时代他只享有"荣誉"(参《斯巴达政制》第十三章1和10节以下,第十四章8节)。如此的政体促使斯巴达国王喜好战争甚于和平(参修昔底德,第八章,5,3和伊索克拉底,《尼可莱》[Nicoles],24)。色诺芬让我们觉察到这点,从而表明他对这个明智举措的判断。

③ 名为《成吉思汗的教育》的一本书完整叙述了这位征服者、帝国缔造者的一生和撰述,它可以提供与色诺芬的《居鲁士劝学录》还算恰当的对比。

章,3,8)。斯巴达有两个而非一个国王的事实,他也小心谨慎避而不谈。[①] 此外,他在专门讨论某种斯巴达德性(而非斯巴达政体)的一章,最明确地谈起过斯巴达政体。而那一处讨论的德性是服从,并且,既然他谈斯巴达人的服从时,甚至提都没提国王,却在那时强调掌政官(ephors)[②]的权力,那么,斯巴达实际的统治者是掌政官,就没什么重大疑问了。他说,掌政官像专制者那样治国治民。[③] 然而,专制者是不依法治国的。[④] 掌政官是不是因此不守城邦律法,也就是说,吕库古的法律?[⑤] 或者说,吕库古自己并非法律制订者,除了德尔斐神庙的神,他不服从任何人?色诺芬似乎很确信这一点:在吕库古使"意气相投者"成为城邦最有权势的人之前,他"甚至试也不试"建立斯巴达的生活秩序。尽管色诺芬搞得一清二楚,这些有权有势者陪着吕库古去德尔斐神庙祈求神明认可"他自己制订的法律",色诺芬却仅仅说,他们"帮着建立五人监察院(office of the ephors)的权力"(第八章 1,3 和 5 节)。跟最有权势的斯巴达人一起树立掌政官权威的这个人或这些人的身份是什么,对此质疑一下也许并非不妥。他们的合作仅限于彼此之间吗?换句话说,多大程度上吕库古可能不是最有权力的斯巴达人,或不是掌政官?"吕库古据说生活于赫拉克勒斯的子孙后裔的时

---

① 整个第十三章,没一处提过两个国王的事。第十五章开头,色诺芬再次专门谈到"那个国王"。在十四章 3 节,他没有确定地说斯巴达是由一个还是两个国王统治,这样就为接下来的段落透露出斯巴达的国家不是君主制的事实,作好了准备。但这一段过后,他不再提第二位国王。

② 【译注】斯巴达五名最高级政务官的头衔,和两位国王一起构成国家主要行政领导机关。掌政官主持元老会议和公民议会,并负责贯彻执行两会的法令。他们拥有极大的权力,在非常时期能逮捕、监禁和参加审判国王。每个成年男性公民都有资格参加一年一度的掌政官选举。

③ 《斯巴达政制》第十三章 4 节。参柏拉图《礼法》,712 d 4 - 5 和亚理士多德《政治学》,1270 b 14 - 15。"政体"同样和"专制"是彼此冲突的,这一事实表明文章的标题意在反讽。参《希腊志》,第六章,3,8。

④ 《回忆苏格拉底》,第四卷,6 章,12 节。

⑤ 参亚理士多德《政治学》,1270 b 30。

代”。[1] 不过，凡斯巴达国王都是，或都声称是赫拉克勒斯的后裔。那么，吕库古是不死之身吗？[2] 不管我们以为色诺芬多迷信，他肯定不相信在事物的本性上（in rerum natura）不死的人存在或可能存在。我们便得出这样的结论，按色诺芬的说法，根本不存在吕库古这个人，抑或“吕库古”只是一个名字，此名涵盖的东西不会比令人尊崇的远古时代一个几乎神化的法律制订者更神圣了。下面这句专门关于安营扎寨的时间和地点的话证实了我们的结论：“吕库古在这方面是个王”。[3] 因此“吕库古”是表明权威的名称，或指权威者。此外上引的这句话影射出，这个吕库古假如说不是那些可以支配掌政官的最有权力的斯巴达人的话，在城邦最紧要的事务上便是指诸掌政官（换句话说是实际的统治者，除了让德尔斐神庙的神认可其法律外凌驾于一切之上，或可说是斯巴达的专制统治者）。留给我们辨别的是要确定，斯巴达城邦里最有权力的人跟那些最富有的斯巴达人（色诺芬不止一次暗示他们的存在），是两群人，还是同一群人。

六

《斯巴达政制》绝非斯巴达的颂辞，它实质上是对这个城邦及其精神最锐利的（虽则有所掩饰）讽刺。为充分证实此论点起见，我们必须阐明，促使色诺芬先讽刺斯巴达，然后又隐瞒其嘲讽的原因是什么。

色诺芬自己清楚说明了其著作讽刺斯巴达的缘由。在第十章的结尾——它读来像是全文的结束，实际上是个隐秘的结尾（esoteric end）——他告诉了读者对斯巴达体制的“所有溢美之词”。《斯巴达

---

① 这句话的语义模棱两可：它也暗示源自赫拉克勒斯的真正种族早在远古就消亡了。参阅本文下面第六部分中段。

② 《斯巴达政制》第十章8节。参《阿格西劳传》，1，2。与此相应，色诺芬谈到斯巴达法律时对古代和当时不予区分。

③ 《斯巴达政制》第十三章10节（根据精湛的MSS）。这种标明行使某种职责的专有名称的使用，《居鲁士劝学录》第一章，4，6（Sakas）提供了类似用法。

政制》全文的开头是这样的字眼“但是我”。[1] 在色诺芬那个时代，颂扬称羡斯巴达是种时尚。诸如这类的时尚肯定多少不那么合理，因而对一个有辨别力的人——他断定不合理的事是荒谬的并加以嘲讽——来说是一种刺激。色诺芬正是这样的人。面对赞扬斯巴达体制的“所有”沸沸扬扬之声，色诺芬用一篇文章作答，开头的措辞是“但是我……感到奇怪[而且]我思考这些体制”。

最闻名遐尔的斯巴达钦慕者之一是克里提阿斯(Critias)，他是位诗人，苏格拉底的敌人，一名寡头执政者。克里提阿斯写了两部作品，一部是散文体，而另一部是诗体，两部的标题都是《斯巴达政制》。克里提阿斯的作品为色诺芬所用，而且可能是色诺芬该文的原型。[2] 正如所有此类例子一样，要紧的与其说是拟作与原作吻合的地方，不如说是它们之间的分歧。克里提阿斯盛赞斯巴达人，毫不犹豫地把审慎的美德归在他们身上；色诺芬思考斯巴达人的生活方式，对何为审慎也了解得更多，他以沉默回答克里提阿斯，这便是说，对斯巴达的审慎缄默不语。急躁的克里提阿斯直接断言，斯巴达的生活方式造就的人既适于思考又适于劳作(参见 Fr. 6, Diels 辑)；慢条斯理的色诺芬以间或沉默的话回答克里提阿斯，他不断强调斯巴达人劳作不辍，却只字未提他们的思考。[3] 那么我们可以说，色诺芬的文章跟克里提阿斯两部作品的关系，基本上就是柏拉图的《普罗塔戈拉》中名为普罗塔戈拉的人的长篇大论跟这个人的实际言论(现已遗忘)的关系。

然而，色诺芬为何要如此小心翼翼隐瞒对斯巴达，或说对雅典简

① 请比较第八章1节从“我们所有人”到“我”人称上显著的转换。其他任何时候色诺芬都用第一人称单数，而且在别处他用“我要阐明”、“我相信”、“我不知道”等措辞，在这章直言不讳地抨击当代斯巴达的地方，他不断说到“就我所知”。参柏拉图《王制》，544 c 2-3 和第七封信 324 c 2-3。

② 参 Habben，同前，p52 以下。也注意色诺芬文章的诗体结尾。

③ 参看《斯巴达政制》第二章5节；第三章7节；第四章7节；第十章7节；尤其是第五章8节(在第五章4节与克里提阿斯的通信中，fr. 6, 1. 10 以下，他用 gnômai 替换了 nûs。参《会饮》，2, 26)。可能顺便要提一下，“劳作”与“思考”间的差异以及对立——克里提阿斯未注意到这点——解释了为什么色诺芬如此偏爱 rhadiurgia 这个词；沉思的生活绝不是一种劳作的生活。参《斯巴达政制》第三章2节和第九章1节与《会饮》，4, 13。

洁表达风格的讽刺，而柏拉图的《普罗塔戈拉》是一出喜剧则众所周知？《斯巴达政制》有时被人指责极为缺乏斯巴达的真实资料。但是，表述观点简明扼要是斯巴达人最广为人知的特征之一。鉴于简洁的表述是不透露真情的最常用手法之一，我们可以假定，斯巴达人众所周知的言辞简洁跟他们想隐瞒生活方式的缺陷有关。这样的意愿可以被称作羞敛(bashfulness)。色诺芬讨论斯巴达的恶习时措辞简短，并因而掩饰了对斯巴达的嘲讽，他这样做保持了与讨论对象的特殊特征吻合，而且由此在写作术上成就了只有柏拉图的《礼法》才胜出一筹的功绩。因为，尽管色诺芬和柏拉图在他们的作品中，跟希罗多德、修昔底德以及或许他们之前别的作家一样，按审慎法教诲真理，《斯巴达政制》和《礼法》却有点偏离了这个既定的法则，是按羞敛原则(rule of bashfulness)教授真理：这两部作品皆为最羞怯的人最羞敛的言论。[1]

此外，对斯巴达的抨击容易被无鉴别力的读者误以为是对雅典的褒扬；色诺芬写作的年代，除了在斯巴达精神和雅典精神之间做选择，识断力不高的读者几乎看不到什么其他选择余地。色诺芬无意赞美雅典。首先，他有自己的理由，不会赞扬那个判了苏格拉底死刑的城邦及其政制。除此外，他的品味(taste)也不允许他赞扬雅典：他是雅典人，一个雅典人赞美雅典太过容易了，而高贵的事情是难做的事情。[2] 色诺芬以隐晦的方式撰写对斯巴达的批评，浅薄且不加批判的读者不禁想当然以为这是对斯巴达的颂词，如此一来，他定然杜绝了识断力不高的雅典钦慕者证实其偏见。

最后，倘若某人讽刺某种东西，他会认为这个东西是荒谬可笑的。别人身人那些无伤大雅的缺点才被视为荒唐可笑。有教养的人只把那些显得人无知的缺陷当成滑稽愚蠢的。不过，他们受过教育，不想得罪人，他们掩饰而且能够掩饰自己的嘲笑声，不让没受教育的人听见。这便是说，有教养者只在无知者不在场的时候，才讲出他对缺乏

---

① 尤其要注意，《斯巴达政制》第十二章2－4节和第七章2节色诺芬谈论斯巴达人的种种主题时极为羞敛的方式，比较《居鲁士劝学录》第四卷，2，1以下。

② 参见关于良知的相同例子，柏拉图《美尼西努篇》(Menexenus)，235 d。

教养,或某人、某城邦、某国的野蛮不文的嘲弄之辞。换句话说,对某人、某城邦、某国家的野蛮粗鄙的巧妙讽刺,浅薄的读者难明就里。这起码是色诺芬在《居鲁士劝学录》里教有教养的人怎么开玩笑的那章讲明的观点:他们在无知者不在场的时候调侃后者。这章的起始,他把这种开玩笑的对话描述成"最优雅动听的,激起好东西的言论"(《居鲁士劝学录》第二卷,2)。《斯巴达政制》就是这类言论:通过精心伪饰讽刺斯巴达缺乏教育,它成为对教育最雅致的劝谏。

色诺芬的文章因而是一篇具备雅典品味的卓越文献:它标示的是比古典时期喜剧更高级的喜剧性言论的类型。但正如没有暗藏的严肃性就不成其为玩笑话,如果没有超出品味之外的东西就不成其为好的品味。渗透色诺芬著述的那种品味,其真名并非教育,乃是哲学。

古典思想家认为,哲学生活根底上不同于政治生活。且政治生活提出了一项普遍的诉求,即城邦不留私人生活(除经济生活之外)的空间,就此而言,哲学生活——它必须是个人的——必定与政治生活抵牾。政治精神的化身是斯巴达:斯巴达和哲学水火不容。[①] 所以,斯巴达一方面成为所有残忍的政治生活理想化的自然出发点,或曰任何真正乌托邦的自然出发点;另一方面,它成为所有对政治生活无情打击的自然对象,或曰任何哲学讽刺的自然对象。哲人嘲讽斯巴达,与其说是嘲讽那个现在和过去存在的真实的斯巴达,莫如说是嘲讽斯巴达精神,或是嘲讽人彻底属于或应该彻底属于城邦的这种信念。说哲学与雅典相容,是夸大不实之辞:苏格拉底就因不敬雅典的神,不敬城邦的神被处死。反复斟酌这一事实,我们在最终的分析当中领悟了政治生活与哲学生活何以水火不容的最根本原因(即使出于几乎任何实际的目的它们是可以相容的):严格意义的政治生活意味着信奉城邦的神,而哲学是对城邦神的否弃。

苏格拉底不信奉城邦的神,他的学生色诺芬亦然。不过,师生二人都竭尽最大可能向公众隐瞒他们的不信,他们隐瞒得如此彻底,以

---

① 这是苏格拉底谈起"斯巴达[及克里特]哲学"时开的玩笑。参柏拉图,《普罗塔戈拉》,342 a－b。

至于甚至如今,当无人再信奉希腊城邦诸神灵时,人们还能走到要考虑苏格拉底或色诺芬是信还是不信这样模棱两可的地步。他们透露自己不信神的方式,绝大多数人无论如何察觉不出,既如此,那么,证明他们不信神的证据必然有这样的特征:不会使大多数读者信以为真。然而,唯一把这样的证据当成确凿证据(其确凿程度好似物质本性所许可的那样)的选择,乃十九世纪风格的高等考据学,它删除了色诺芬作品的重要段落,做了大量不必要的文本修订,并且还以为色诺芬不熟悉(或不胜任)条理分明的写作构思的最基本原则。

信奉城邦的神,容易跟相信是神赋予城邦律法牵扯在一起。比如说,斯巴达人就相信,是德尔斐神庙的神赐予他们法律。色诺芬不信此说法。他坚持认为,"吕库古"去德尔斐神庙祈求阿波罗确认律法之前,已经结束了对其法律条令的阐释。因此,他对斯巴达人守吕库古的法和顺服神明之间有所区分。[1]

信奉城邦的神必然跟相信半神或英雄的存在有关,因此也特别跟相信不死的神明和有死的凡人之间可能结合有关。譬如,斯巴达人就确信,他们的国王是赫拉克勒斯的后代,赫拉克勒斯是宙斯和一名凡间女子所生之子。[2] 色诺芬文章表面的谋篇布局基本上顺从了这种信念:文章从人兽共有的事实开始,上升到斯巴达国王,按吕库古的法律他们被假想为英雄,而非凡人。色诺芬不接受这种假想,因他清楚地知道,相信斯巴达国王是神子或英雄的子嗣,其前提是信赖所有斯巴达王后婚姻上的忠诚,他对一般斯巴达妇女的贞洁没什么高度的评价,尤其是斯巴达王后。[3] 所以,他破坏了文章符合斯巴达这种主张的表面结构布局。不过他走得更远:他心知肚明,关于斯巴达国王的这种无法证明的、不合道理的主张只不过是从诸多错误百出的观点中结

---

① 参《斯巴达政制》第八章5节和第十四章7节与柏拉图《礼法》,624 a 1-6 和 634 e 1-2。

② 参《斯巴达政制》第十五章9节,2节,及《阿格西劳传》,1,2 和《狩猎篇》(Cynegeticus),1,9。

③ 参《斯巴达政制》第一章4-9节与《阿格西劳传》,1,5 以及《希腊志》,卷三,3,1-3及卷七,1,31。

出的一个果子,这些观点就是斯巴达人和其他人对神的看法。他是这样来阐明这个论点的,文章一开头谈论斯巴达人如何生育孩子,最后那部分的开头说斯巴达"抚育国王和那些跟他一起的人",此后不久,轮到谈斯巴达国王时,说他"给宙斯和宙斯身边的神献祭品"。色诺芬为了更一清二楚地道明看法,不久就把复数的神("宙斯和他身边的神")过渡到双数("宙斯和雅典娜"),最后过渡到单数("那个神")。[①]

《斯巴达政制》貌似颂扬某个值得称赞的政制。色诺芬是贵族制的拥护者,既然如此,他判断政制的基准点就是与贵族制相应的教育品质。所以值得留意的是,他谈论斯巴达教育时,压根没有提到虔敬。这样他让我们明白,虔敬并非最高级的教育的必需部分。或者,我们可不可以断定,他不提虔敬的方式,跟我们判断他不提审慎和智慧的方式同出一辙?这绝对不确切,理由是,虽然他褒扬斯巴达人时根本没提过审慎和智慧,对其虔敬他却大有文章可作,即他们的祭祀、神谕和颂神诗。[②] 在叙述斯巴达人如何启程军事远征时,他谈论的几乎全是斯巴达敬神的事。这段叙述差不多从头到尾都是军事行动开始前国王敬献的各种祭祀,色诺芬如此结束了这一段:

> 当你目睹这些,你会相信别的人在军事上不过是笨伯,只有斯巴达人才是地道的军事行家。[③]

敬拜神明(在教育里面没扮演什么角色)是战争艺术的必需部分。色诺芬对战争之高贵与和平、闲暇、教育之高贵的对比中,暗示出他对虔敬的判断。

在色诺芬的年代,不敬神是犯罪行径。故而,哲学因本质上与敬

---

① 《斯巴达政制》第一章3节和第十三章1-3节。《苏格拉底的申辩》,24。第十三章3节的最后一句暗示了对斯巴达人关于神明看法的道德层面的抨击,比较第二章7节的那段可知。

② 色诺芬对于虔敬的看法,特别参见《回忆苏格拉底》第四卷,6章,4节和《阿格西劳传》,11,1-2。

③ 《斯巴达政制》第八章5节。也参阅第四章5-6节和第十三章结尾。

奉城邦神抵牾而遭致迫害。[1] 所以哲人不得不隐匿,即便说不是因为他们是哲人,起码也因为他们是不信神者。另一面,他们想跟一小撮能够而且愿意接受他们观点的人交流思想;既然他们不可能对着那一小撮人里的较大部分直接说话,因这部分人还未出生,他们就别无选择,只好撰书刊行。哲学教诲必然的隐秘性跟刊行观点必然公之于众之间的矛盾隐含的困难,通过文学写作技巧迎刃而解,文学手段使之成其为可能:真理向一小部分力所能及的人敞开,而向绝大多数人隐身。这种写作术是一个十分简单的发现的结果。某人讲了一个引人入胜的故事,大多数人欣赏的是故事——假想的(imitated)人物,假想的情节或事件,假想的景致,假想的人物道白,甚至欣赏虚构假想本身——然而只有一小撮读者会从这种吸引力中恢复[神智],反思故事,察觉它默默传达出的教诲。秘而不宣的教诲因而定然可能存在。隐秘教诲在古代是确凿的事实,这首先由希罗多德、修昔底德和色诺芬的故事和历史表现出来,色诺芬和柏拉图关于苏格拉底的著述也表明了这一点。尚可补充的是,这类文学写作(literature)仅仅在相当新近的时代才销声匿迹了:它的消失与[对哲学]迫害的消失同时发生,正如与它的重现并行的是迫害的重现。

但若以为古代哲人出于畏惧迫害或被处以极刑而隐匿其思想,就把他们看低了。他们向庸众隐藏真理,也是由于在他们看来,庸众不适宜领会真理:按古代思想的哲人之见,绝大多数人若失去信仰将丧失道德的真正基础。因而哲人以为,向大多数人隐瞒真理,不仅涉及畏惧和安全,而且关乎责任。他们把揭示出的真理改头换面得几乎跟它被揭示出之前一样难懂,就防止了明示真理的贱卖(用俗词称呼俗事):就算良师点拨从中襄助,那些靠自身努力重新发现不了真理的人甚至不该看懂明示的真理。正是以这种方式,古典作家们成为促进独立思考的最能干的导师。不过,不该忽视的是,这种显白的文学写作(exoteric literature)——它提供了最高级类型的教育——不只出现在古典时期;在哲学以其详尽且令人深思的意义被理解的所有时代,在

---

[1] 参《回忆苏格拉底》第一卷,2 章,31 节和柏拉图《申辩篇》,23 d 4 – 7。

智慧没有与审慎分道扬镳的所有时代,它都会重新现身。它消失之际,差不多就是高等考据学和种种哲学体系大获全胜之时,后者声称它们是真诚的,但确乎缺乏审慎。

研究色诺芬这个貌似古典时期最伟大的斯巴达钦慕者之一时,不禁时时让人想起所有现代斯巴达钦慕者中最重要的人物卢梭。假若恢复一种可靠的方法必定要清除卢梭的影响这种说法属实的话(有时人们如此断定),本文的主题可以这样作结,像色诺芬这样的人的教诲恰恰是我们需要的解毒剂。不必说,要驳斥或证明这样一个深远的主题并非本文的主旨。然而,假如本文促使一些读者重新思考那些关于色诺芬的传统观点及当下观点——这些观点虽说可以理解,甚至某种程度上颇为正当,但对这颗真正高贵的灵魂几近是一种侮辱——本文的写作就并非徒劳。因为,他是这样一个人,他宁愿穿着乞丐的伪装穿越若干个世纪,不愿向一大群人贩卖苏格拉底静默审慎的智慧珍贵的秘密,只有当他用充斥着出人意料而又眼花缭乱的情节的某个阿格西劳、某个居鲁士、某个色诺芬的巧妙故事迷醉了这些人之后,他们让他逃脱,获得不朽声名。

(写于纽约)

色诺芬的《远征记》

施特劳斯　著
高诺英　译

《远征记》在今日似乎被广泛认定为色诺芬最美的一部著作。我无意与此论断争执个究竟,我只想扣问它的根源。这显然是个合理的疑问。在十八世纪,备受一大批有识之士推崇的色诺芬作品是《回忆苏格拉底》,而非《远征记》。换言之,即使我们一致断定《远征记》是色诺芬最出色的作品,色诺芬的在天之灵也不见得就会认同。在能够同意或者反对这个压倒性的意见之前,我们必须弄懂,这部书对色诺芬来说意味着什么,它在色诺芬所有作品中有何地位和作用,尽管《远征记》着实是美不胜收。也许,我们在谈论色诺芬的《远征记》、即色诺芬的上升而解疑时,已犯了无心之失并且考虑欠周。

这部著作的准确名称应该是"居鲁士的上行",即,小居鲁士的远征,从沿海平原行至中亚腹地。这是一部名实不符的作品,因为小居鲁士的上行在库纳克萨(Kunaxa)激战中就终止了,他战败被杀。上行所占篇幅最多也就是全书七卷中的第一卷而已。色诺芬还有类似的名不符实的作品。《居鲁士劝学录》中真正谈到其主人公的教育之处也仅仅是第一卷,余下篇章都在记叙居鲁士的生平。《回忆苏格拉底》讲的不是色诺芬记忆中的经历,而是在回忆苏格拉底的正义观。

《远征记》如此开篇:"大流士(Dareios)和葩莉萨娣丝(Parysatis)"

生有两子,长者为阿尔塔泽西斯(Artaxerxes),次子即小居鲁士。这种口吻像是在讲述波斯王室的重大事件。这样的开端让我们看到,波斯国虽然表面上是最强大的王朝,实际上却是双龙坐庭(dyarch)。王后对幼子的偏爱导致了惨烈之至的后果。同时,《远征记》中大量谈到了波斯王,却很少提及波斯王室。这部书的主题不是波斯,甚至也不是波斯人与希腊人的冲突,这些只是略带提过而已。

除了书名与篇首令人莫名其妙甚至容易引发误解之外,作者的身份也神秘莫测。当色诺芬在《希腊志》中以最简洁的笔触重述《远征记》中的一些事件时,他将《上行记》归于叙拉库塞(Syracuse)人忒迷斯托革涅斯(Themistogene)名下(Ⅲ1.1-2)。我们对忒迷斯托革涅斯一无所知,连他是否存在过都无法确定。我们当然可以假设,叙拉库塞的忒迷斯托革涅斯就是雅典人色诺芬的化名。色诺芬在《远征记》中谈起自己的卓越言行时,用的都是第三人称。显然,他刻意地保持匿名身份,因此不断变换名称。叙拉库塞人和雅典人均为希腊商业和海军的主打力量。色诺芬这个名字的含义是"异乡人的杀手(或译作大敌)",忒迷斯托革涅斯意味着"正义之子"。忒迷斯托革涅斯可谓是理想化了的色诺芬。在《希腊志》提及忒迷斯托革涅斯之处,色诺芬还提到了斯巴达海军司令萨米沃斯(Samios)。萨米沃斯受督察团(ephors)之命,前去辅佐小居鲁士远征。当色诺芬在《远征记》中提起萨米沃斯时,他称后者为毕达哥拉斯。《回忆苏格拉底》的作者一听到萨米沃斯这个名字,就想起名满天下的萨米安哲人毕达哥拉斯,这一反应可不足为怪。

《远征记》中,色诺芬在第三卷的开头才登上舞台。下面,让我们品味一下前两卷中独特的写作手法,以此了解作者以及其写作意图。可以想见的是,色诺芬一定会讲述小居鲁士的上行,比如原因和情形及其他相关的事情。不过,他也肯定不会忽略上行过程中那些在他看来很有价值的情节,尽管它们可能并不直接与上行相关。他特别记下了所经之国的动植物,他这么做,究竟是在为军队的给养着想,还是对那些动植物感兴趣?我们不得而知。

为了雪耻,为了从国王,即他的兄长那致命的威胁中脱身——他

已经成了国王的嫌疑犯，小居鲁士决定取而代之，自己称王。他秘密纠集了一支杂牌希腊雇佣军。他手中还有之前他的国王兄长委托他照管的波斯军队。小居鲁士找了个借口要向内陆进军，这个借口瞒过了国王，却没逃脱忠实于国王的省督——狄孳弗倪（Tissaphernes）的眼睛。色诺芬把沿途的城市当成最重要的站点，他在描述这些城市时，遣词造句，全都是一成不变的老套话。第一座城"人烟稠密、经济繁荣、地域广阔"。第一卷第二章中，这套标准词组现身二次，"人烟稠密"撇开"经济繁荣、地域广阔"独自出现五次；还有一回，一个城市只是被称为"弗里吉亚（Phrygia）的最后一座城"。这种叙述方式的用意很快就显露出来。当到达塔索斯（Tarsos）时，色诺芬称其地域广阔，经济繁荣。随即说道，达塔索斯已空无一人，老百姓一听说小居鲁士的军队要到，就跑光了。有人就要寻思了，弗里吉亚的最后一座城是否在听闻小居鲁士到来之前也已经空空如也。显而易见，-套标准词组展示的是正常或正面状况，而语词的变动则映射出了各色各样的缺陷。于是，我们就会产生这样的印象：色诺芬从来不会出于无奈而公开明确地指陈各种弊端，或者说，他的口吻一贯温文平和，较少使用苛刻严厉的语汇。他督促或强迫自己尽量使用赞扬性的词语，刻意避免含责备意味的词汇。

那个人烟稠密、经济繁荣、地域广阔的城市本身并不重要，关键在于，在它身上，作者首次应用了一种非常重要的手法。我们首先来思考一下诸种美德。在很多情形下，色诺芬都会列出美德清单。我们可以遵照自己的心意，轻而易举地从这些清单中建立一个美德大全表。色诺芬在刻画一个虽非十全十美但大致上值得肯定的人时，必定不会指出这个人所缺乏的美德。作者不必直截了当地抖出他人的某个瑕疵或缺点。在此我们只举一个例子，第一卷第九章中，小居鲁士的美德颂文里面，虔敬缺席。

色诺芬的第二个手法就是使用"风闻言事"（legetai）（或者译作"借嘴说话"）法（他，她，据说……）。那么，某个人是真的具备某些品质还是据说拥有某些品质，其间就大有区别了。阿尔塔泽西斯（Artaxerxes）和小居鲁士是作为大琉士和葩莉萨娣丝的儿子被介绍出场的。

而在《居鲁士劝学录》中,色诺芬这样介绍老居鲁士的父母,居鲁士据说是凯必赛斯(Cambyses)的儿子,至于他妈妈,人们一致认为是嫚妲妮(Mandanes)。大琉士的父系在人们眼里要比凯必赛斯的父系更高贵吗?在何种意义上高贵?这有助于解释葩莉萨娣丝对小居鲁士的偏袒吗?我们不知道。小居鲁士与西里西亚(Kilikia)国王的老婆——艾姵雅婗萨有一腿,但我们没有必要为此寻找理由(Ⅰ2.12)。谈及一座坐落在马尔叙亚河边的城市时,色诺芬写道:

> 根据传说,就是在这个地方,马尔叙亚向阿波罗挑战,要跟阿波罗比斗智慧。太阳神打败了这个马尔叙亚,并剥下他的皮,悬挂于马尔叙亚河发源地的山洞口……传说也是在这里,克尔刻(Xerxes)吃了败仗从希腊撤回时,在此地建造了壮丽的宫殿(Ⅰ2.8-9)。

色诺芬将一个神话传说和一个非神话的故事看得同等信实或同样荒诞不经。阿波罗与马尔叙亚之间的争端由后者愚蠢地挑起,马尔叙亚也因此受到应得的惩罚;克尔刻犯傻似的挑起了与众希腊人的是非,不消说最后也是自食恶果。克尔刻与希腊诸国之间的冲突,本质上与智慧无关。色诺芬却平行对待这两个故事。这就提醒我们留神一个广阔、几乎包罗万象的主题:"诸神与人"。严格地讲,这个主题并非包罗万象,遑论无所不包了,因为"诸神"的意思含混不明。例如,"叙利亚人(Syrians)把卡路斯河中体形硕大、天性温顺的鱼儿们奉若神明,并且禁止任何人伤害这群神灵。鸽子在此地也享受同等待遇(Ⅰ4.9)"。希腊人会认同叙利亚人的神灵吗?还是说,只有希腊人的神才是真正的神?尤其要问,色诺芬承认希腊诸神吗?希腊人与波斯人在神的事情上有着重大的共识,特别体现在祭祀和宣誓上面(Ⅰ8.16-17;Ⅱ2.9)。小居鲁士死后,希腊人与波斯人之间的分歧,确切地说,就是究竟哪一方撕毁了经过庄严宣誓定下的协议。克利库斯(Klearchos)正式与狄挲弗尼交涉时,这位希腊将军自然而然地以为,希波双方均认可盟誓的神圣性及其基础:诸神的普遍法则(Ⅱ5.7,20

-21,39)。小居鲁士的军队顺利地徒步渡过幼发拉底河之后,当地人啧啧称奇,此人必有神佑,要不然河水何以单单在小居鲁士面前退去?只因此人乃真命天子。然而,这个吉兆很快破灭,与小居鲁士先前错解希腊祝史的预言一事,如出一辙(Ⅰ4.18;Ⅰ7.18-19)。

我们或明或暗提示过的结局在第二卷的末尾应验了。大多数希腊将官(strategoi)和许多希腊军士惨死于背信弃义的波斯人之手。色诺芬记述了这个过程,之后又回顾了罹难将军们的品行。其中之一是塞萨利人梅浓(Thessalian Menon)。此人坏得透顶,是个十足的大骗子、扯谎家和欺心鬼;他还颇为自豪地耍弄这些下流伎俩去愚弄那些蠢货,使那些蠢人落入他的掌中。梅浓在关键时刻带领他的希腊同伙效力于小居鲁士麾下,共同反对国王(Ⅰ4.13-17)。他是爱利爱斯(Ariaios)的朋友,比较暧昧的那种朋友,爱利爱斯是小居鲁士手下波斯军队的总司令。小居鲁士一死,梅浓便投向了国王的怀抱,对小居鲁士的希腊雇佣军倒戈相向(Ⅱ1.5;2.1;4.15)。克利库斯无论如何都怀疑梅浓是罪魁祸首,是梅浓煽动他克利库斯部下的军官投靠了波斯。可是,爱利爱斯栽赃嫁祸给死去的克利库斯,并宣称,梅浓和普罗克西努斯(Proxenos)告发了克利库斯的罪行,两人因此受到了国王隆重的礼遇(Ⅱ5.28,38)。色诺芬如此总结了梅浓的下场:

> 当那些与梅浓一道的将军们因为跟随小居鲁士篡夺王位而被杀之时,梅浓却未被处死,但是,等到其他将军们死后,国王斩杀梅浓以泄私愤,不是像杀克利库斯那样立即斩首了事,而是活活折磨了他一年,到最后,他罪有应得,魂归地府(Ⅱ6.29)。

波斯国王以最残酷的手段惩治了这个罪大恶极、发假誓、说谎话、背叛对着天神发下的誓言的希腊将领,也恰恰是这些恶劣行径曾使国王获益。梅浓因为不敬神而遭受了惩罚,惩罚他的不是神,而是从他的罪行中受惠最大的人。"据说"梅浓的结局就是这样。我们很容易就可以发现,色诺芬把将军们罹难时的年龄和日期告诉了我们,却独独没说到梅浓。正义的确凿根基或者波斯王的高风亮节与神的报应

一样,分毫不爽。利用"据说他"这一句式,色诺芬得以展现事物——所有事物,"人世"在他笔下要比它的本来面目壮丽和美好得多(另参修昔底德,卷一,21.1),同时,他也展示了赤裸裸的真理与乔装打扮的真理之间的差异。色诺芬成功做到了,倒不是说他如愿以偿地减轻了对梅浓的严厉谴责,这种轻缓另有初衷,他成功保持了他的一贯风格,赞扬而不苛责。

如果稍微宽泛一些来看,可以说,第二卷以梅浓结尾,第三卷则以色诺芬登上舞台中央而开始。不管从哪个方面来说,卷二之尾同卷三之首都给人如此的印象:这样的一头一尾,必定是精心设计的对比,梅浓与色诺芬,白脸奸佞与红脸忠义。当然,我们仍需在《远征记》中进一步考察,梅浓是否真正就是色诺芬的反面陪衬。

第一次列举小居鲁士的希腊雇佣军成员时,色诺芬以如下的次第提起那些将领们:第一是斯巴达的克利库斯,第二是塞萨利人(Thessalian)阿里提波(Aristippos),第三是彼奥提亚人(Boiotian)普罗克西弩斯,第四是司腾法利亚人(Stymphalian)索菲涅图斯(Sophainetos)和阿卡亚人(Achaian)苏格拉底(Sokrates)(Ⅰ1.9-11)。此处没有提到梅浓,此人在远征开始之后才加入这支队伍。无论如何,在这个名单中,由普罗克西弩斯领导的雇佣军,也就是普罗克西弩斯这个人占据了中央位置。卷二的结尾处,色诺芬只详细介绍了三位将军:克利库斯、普罗克西弩斯和梅浓(Ⅱ6);普罗克西弩斯同样位居当间。普罗克西弩斯凭什么位列中心呢?

现在,让我们先来看看,从前两卷中能对色诺芬有什么了解。我想,下面这一点不消再重复了:无论多么地尊敬本书作者,我们也不能把那个"我"——据说曾说过或写过或恰好出现在显然出自色诺芬的言论中的"我",等同于色诺芬,确切地说,是叙拉库塞的忒迷斯托革涅斯。色诺芬本人在前两卷共出场三次。第一次的情形是这样的,当时正值小居鲁士骑马经过,他用心观望对峙的敌我双方。色诺芬请示小居鲁士有何吩咐,小居鲁士命令他告诉每一个人祭祀的征兆大吉大利,祭牲的内脏完好。色诺芬的传达十分幸运地与小居鲁士的心思暗合(Ⅰ8.15-17)。这段对话十分重要,倒不是因为它发生在一场决战

之前，而在于这是由色诺芬记录下的唯一一次他与居鲁士的交谈，正像《回忆苏格拉底》中仅有的一次色诺芬与苏格拉底的谈话一样。前者的内容是献祭，后者谈论到亲吻漂亮男童必有的危险。《远征记》里，色诺芬第二次出场时，与普罗克西弩斯一道（Ⅱ4.15）；第三次则与其他两位将军一起（Ⅱ5.37；41）。在这个关键场合，从某种意义上来看，普罗克西弩斯再一次站在了中央。

我们切不可小觑了下面一个情节，它可能出自作者的精心安排，在此没有提到色诺芬的名字。库纳克萨战役之后，小居鲁士战败毙命，而他的希腊雇佣军却打了胜仗。国王派来使者，其中一名是希腊叛国者伐利奴斯（Phalinus），使者们代表国王要求希军缴械投降。真正代表希军发言的是雅典人忒普斯（Thepompos）。他声明，现在希腊军队所有的有用之物，只有武装和美德，一旦放下武器，美德也就无所凭依了。靠着手中的武器，他们甚至可以同波斯人一决雌雄，并夺取敌人的物资。伐利奴斯听后笑了，说道："你蛮像个哲人，小伙子哟，而且讲得顶好。"（Ⅱ1.13－14）忒普斯的一番话让我们想起了一句非常熟悉的亚理士多德名言：美德，尤其是道德上的优良品性，需要外部装备的保证（《尼各马可伦理学》1178a23－25，1177a27－34；请对比《回忆苏格拉底》Ⅰ6.10和Ⅱ1－4）。色诺芬为什么要在此处装扮成忒普斯（此名的含义为"神派遣而来的"）出场呢？这个疑问很快就会明朗。

将官们和许多军士遇难后，希腊人灰心丧气至极。只有少数人尚有心思觅食、生火或者回到自己的部队。尽管如此，或者正因为如此，夜晚来临时，他们全都躺下来睡过去了。此时只有一个人例外：

> 军中有一个叫色诺芬的雅典人。他虽参加远征，却既非将军，也非军官，更非士兵。他是应普罗克西弩斯的邀请才参加远征。当时他正在家，收到朋友的邀请，他朋友许诺说，若他前来，则将其引荐给小居鲁士。在普罗克西弩斯看来，小居鲁士比母邦对自己还好得多。

行文至此,我们方才领会了缘何普罗克西努斯会占据中间位置:正是他将色诺芬带进了居鲁士的军队(卷三,1.1-4)。普罗克西努斯并非不够资格留在彼奥提亚或希腊,在某种程度上他是被迫背井离乡。当然,尽管普罗克西努斯没有陈述原因,但他心里清楚,色诺芬也并非不够格生活在雅典或希腊,色诺芬也是无奈之下才离乡背井。那么,普罗克西努斯向往的是哪个人物或什么东西呢?他早在少年时代就立下宏愿,发誓成就一番伟业。为了这个目的,他以昂贵的束赞师从李翁庭(Leontini)人高尔吉亚(Gorgias)。经过一段学习之后,他相信自己已经掌握了经国治邦之道,如果此时成为大人物们的朋友——不是给他们跑腿,而是以功业回报他们的恩赐,必定会有一番大作为。抱着这种心态,他加入了小居鲁士的队伍。他打算通过自己的行动,赢取巨大的声誉、显赫的权力和数不尽的金银财宝。同时,他也十分注重以正义和高贵的方式获取所希冀的利益。普罗克西努斯确实能够领导贤良方正之士,但他无法激起士兵对自己的敬畏。他显然害怕为士兵们所憎恨。在他心目中,一个称职的统治者如此行事就已足够:嘉赞善行,至于不义之举,不夸奖便是。普罗克西努斯和色诺芬,不同于梅浓,甚至不同于克利库斯,他俩是谦谦君子。普罗克西努斯似乎更热衷于在除母邦之外的任何地方获取美名、重权和巨财。色诺芬显然与普罗克西努斯大有差异,他比后者更强硬、狡猾、精明。很自然,我们会倾向于将这两个人的差异追溯至师门有别——高尔吉亚和苏格拉底。但高尔吉亚也是梅浓的老师。说苏格拉底是位哲人,而高尔吉亚是个智术师并不能解决问题。我们是如何从色诺芬或他笔下的苏格拉底那里得知,高尔吉亚是智术师的呢?(另参柏拉图《美诺》,70a5-b2,95b9-c8,96d5-7;《高尔吉亚》,465c1-5)。或许,普罗克西努斯与色诺芬之间的不同很可能与色诺芬跟苏格拉底的密切交往有关。从这时起,我们必须从苏格拉底的角度来理解色诺芬——《远征记》中的色诺芬。

色诺芬读毕普罗克西努斯的邀请信,便同雅典的苏格拉底商议(苏格拉底之所以被称为雅典的苏格拉底,因为雅典的色诺芬并非此书作者)。色诺芬深知此事非同小可,因此才向更明智的长者请教。

苏格拉底料到,如果色诺芬变成了小居鲁士的朋友,那么他这位学生与雅典城邦的关系必定会恶化。因为,雅典人认为居鲁士曾经积极与斯巴达联手,在伯罗奔半岛战争期间,共同对付雅典,他对这档事却一无所知。他的精灵(daimonion)也无法给出任何指引,即使有所主张,对于城邦来说既毫无权威,更无力服众[另参柏拉图《忒阿格斯》(Theages) 128d8 - e6]。因此,苏格拉底建议色诺芬去德尔斐神庙,向神请示。色诺芬遵照老师的指示,向德尔斐的阿波罗请示,若想以最高贵、最适宜的方式踏上征程,待完成壮举之后平安返家,则应当向哪位神灵献祭和祈祷。阿波罗告知色诺芬应该给哪位神献祭。可色诺芬没有告诉我们,为什么阿波罗并未告诉他应该向哪位神祈祷。色诺芬一回到雅典,就立即将神示禀报给苏格拉底。苏格拉底颇为震惊,因为他的学生并未向神请教应该出行还是留在雅典,就擅自决定出发,并向神请示如何才能最高贵地出行。成为小居鲁士的朋友是否值得?雅典人对此事的敌对态度是否值得顾及?色诺芬必定早已心里有数,这两个问题靠他的决断力(unassisted powers)便能够解决。没有人知道此行对他是否有利(另参《回忆苏格拉底》卷一,1.6 - 8;《希腊志》卷七,1.27)。或许,色诺芬,与苏格拉底不同,他轻率地低估了雅典城邦对他与居鲁士的结交可能会产生的敌意。苏格拉底仅仅回应道,既然已经向神请示了那个从属性的问题,色诺芬就应该遵照阿波罗的命令行事。随后,色诺芬按照太阳神的指示,祭祀神灵。然后,就离开了雅典(卷三,1.5 - 8)他与阿波罗一样,在祈祷的事情上沉默不语。

色诺芬与苏格拉底对神谕的共识和分歧促使我们必须返回到这个问题,即理解《远征记》中的色诺芬是否一定要从苏格拉底出发?换个说法,这师徒两人真正的区别在哪里?色诺芬凡事都会付诸行动:他在"政治"这个词语的一般意义下从事政治事务。但苏格拉底不一样,他教授政治,且十分注重传授的策略和技巧(《回忆苏格拉底》卷一2.16 - 17;6.15;Ⅲ1)。参照普罗克西弩斯期望要以高贵的方式拥有的三种东西:名扬四海、权势显赫和金银如山,我们就会明白此处字里行间透露出的区别。色诺芬从小居鲁士的远征返回家乡时,可谓满

载而归(卷五 3.7 - 10)。这表明他成功地践行了持家之道 ——在"持家之道"一般的意义上。这就说明,色诺芬不是苏格拉底,他渴望财富,当然,他的原则是取之有道,用之有度。在这方面,他与伊斯霍马霍斯相像。伊斯霍马霍斯曾向苏格拉底传授持家之道,但是苏格拉底没有付诸实践,他也没兴趣付诸实施。色诺芬还提醒我们想起他的同侪和友人——克利托布勒斯(Kritobulos)。苏格拉底试图把齐家之术传授给这个人,但色诺芬并没有告诉我们苏格拉底此次的教育成功与否(另参《齐家》)。如果这样总结,应该不会太过分,我们若想真正理解《远征记》中的色诺芬,只有同苏格拉底对照,才会大有收获。倘若选择的参照物是普罗克西努斯,甚至梅浓,那就错了。

小居鲁士向色诺芬和普罗克西努斯隐瞒了此次行军的意图。除了克利库斯——此人是雇佣军中声望最高的将军,小居鲁士未曾向任何人道出实情——他意在废黜当今国王。当这支大军进人西里西亚之后,任何人都识破了此次行动的真相——造反篡位。可是,大部分希腊人,包括色诺芬在内,仍然没有离小居鲁士而去,他们不想被人嘲笑,更不想被小居鲁士耻笑。遭到波斯人的出卖之后,色诺芬与其他人一样灰心丧气。他在抑郁中陷入了短暂的沉睡之中,做了一个令人惊恐的梦。他梦见一道闪电击中了他父亲的宅院,整座院子陷入火海,无人得以逃生。此梦从一方面来说还算吉利:色诺芬似乎看到了来自宙斯的灵光;但从另一个角度说,宙斯也是一位帝王,他可能托梦警告这些胆敢攻击波斯王的人:篡逆不会有什么好下场(卷三,1.9 - 12;另参卷一,3.8,13,21;6.5,9;卷二,2.2 - 5)。此梦让色诺芬——色诺芬一个人预感道:他必须立即有所作为。他起身召集了普罗克西努斯的军官们。色诺芬向他们发表了演讲,讲话内容全文登载。他沉痛有力地陈述了他们目下的危险处境。并且说道,波斯人的背叛反而大有好处:希腊人从此无须受缚于和约,他们可以随心所欲地夺取波斯人的财产,想要多少就拿多少。这场较量的裁判是诸神,而天神站在希腊这一方,这是合乎情理的设想,因为波斯人背信弃义,而希腊人则严格恪守对着天神结下的盟誓。这次讲话中,色诺芬一连五次提起诸神。临了,他向军官们保证了自己的决心。如果他们希望他担任领

导,他也绝对不会以年纪尚轻为借口,推三阻四。色诺芬果然被在场的全体希腊军官推举为领袖,接任了普罗克西弩斯(卷三 1.12 - 16)。这是色诺芬的上行(ascent)之始:在恰当的时机,以恰当的方式,讲了一番恰当的话语,他从无名之辈升任将军。

接下来,普罗克西弩斯部下的军官们召集了希腊雇佣军中所有幸免于难的将官和高级军士。普罗克西弩斯的一位最年长的军官向众人介绍了色诺芬,并要求色诺芬当着这更威严的队列重申先前所说的话。色诺芬没有简单地重复自己,这次的内容也全文收录。他强调,希腊人要想拯救自己,关键在于士气和得当的指挥。因此,将领们必须率先垂范。当务之急是选立新将以代替死去的将军们。一切事物,特别是战争,秩序井然,纪律严明乃重中之重。这次演讲中,他只有一次提到神。于是,大家选举了五位新将,色诺芬身列其中(卷三,1.32 - 47)。

选举完毕之时,天已破晓,新的一天就要开始了。将官们决定集合全军。斯巴达人克理索弗斯(*Cheirisophos*)首先向士兵讲话,接着是阿卡狄人克里安诺(*Kleanor*)。在色诺芬的新将列表中,这个克里安诺排在中间(卷三 1.47)。克里安诺的发言比克理索弗斯长一倍,其间重述了波斯人的背约,克理索弗斯对此倒没说什么。相应地,克理索弗斯只有一次说到神,而克里安诺一共说起四次。这两个人的发言只不过是色诺芬演讲的引子。色诺芬竭尽所能地穿上庄重的戎装,向这支威武无敌的劲旅慷慨陈词:他甘愿为了胜利而身着戎装,光荣地战死沙场。当色诺芬说到,如果对敌人发动无情和连续的攻击,我们的得救就有希望时,不知道谁打了个喷嚏。于是,全体士兵一致俯身向神致敬[另参阿里斯托芬的《骑士》(*Knights*) 638 - 45]。色诺芬立即抓住这个机会,绝无造作地解释道,这个喷嚏乃救主宙斯送来的吉兆。他提议大家一起发誓:一旦到达友邦,就向宙斯献祭;同时,每个人都要尽其所能地向其余的神进献牺牲。他请大家表决这个提议,结果全体通过。之后,他们立誓并唱起了赞歌。在这个虔敬的开端过后,色诺芬开始解释为什么希腊人有望得到拯救。首先,希腊人谨遵誓约,因为它是在神的注视下达成的;而敌人则背叛了它。可以断定,神必

会站在希腊人这一边,帮助他们对付波斯。为了进一步鼓舞士气,色诺芬提醒人们不要忘记,在当年的波斯战争中,他们的祖先在神的庇佑下,从波斯人手中夺回了自由。就在几天前,小居鲁士的希腊雇佣军不是还在神的保佑下,以少胜多,大败敌军?那时,他们是为小居鲁士高登御位而战,而现在则为自己而战。说到这里以后,色诺芬不再提起神。这次演讲乃他的第三次讲话,他总共十一次说到诸神。我们应当还记得,第一次演讲中共五回;第二次,即中间一次,只有一回提到诸神。

色诺芬转而开始纯粹从人的角度考虑对策。他指出,如果波斯人阻止他们希腊人返家的阴谋得逞,他们倒是可以在波斯安顿下来,过舒心日子。这里物产丰饶,特别招人之处,当数那遍地美丽修长的妇女和少女了。梦想成为蛮荒之地的一代开拓者就是色诺芬上行的第二高度吗?可以肯定,当普罗克西努斯写信邀请他的友人参加小居鲁士的远征时,他已经对色诺芬那温吞水似的爱国之情了如执掌。色诺芬的言谈也印证了普罗克西努斯的判断。当然,也不是说色诺芬缺乏爱国激情。色诺芬的最后一个但绝非无足轻重的建议是:恢复和强化将领的生杀予夺之权。此举措必须得到每一位士兵积极和热情的配合方才可以实施。他要求全军决议。斯巴达的克理索弗斯表白了强烈的赞同。此提议悉数通过。最后,色诺芬安排克理索弗斯领导前锋,他自己和蒂马松(*Timasion*)——两位最年轻的将军负责殿后。这种分配得到全体认可。色诺芬俨然已经于无形中成为全军的主心骨,即使并非最高司令,至少也是至高无上的精神领袖。亟待解决的要务完成之后,色诺芬提请那些一心发财的人注意,想要钱,就得奋勇打拼,只有胜者才能既保全自身又掠夺敌人(卷三,2)。战争的技艺成了生财养财的持家之道(《齐家》卷一 15)。

之后,波斯人便用每一个小规模的胜利来腐蚀、拉拢希腊士兵和军官。波军动用了弓箭手和投石手袭击希军的后卫,而且得手,使希军遭受了巨大的损失并无力反击。色诺芬的应敌之策也无济于事。他坦然接受了其他将领们的责备。他运用自己刚刚学会的军事知识,细心分析了先前遭受的袭击,终于想出了必定能够削弱波斯军队的投

石手和骑兵优势的对策。他的策略被大家采纳。

色诺芬告诫士兵们说,他们害怕大而深的河流足以切断归程,完全是杞人忧天。所有河流,即使在中下游不能渡过,但在接近发源地之处就一定能够过去(Ⅲ2.22)。但是,他没有指出这种解决方式带来的新困境:群山阻隔,向上攀登(ascent)不易。打败波军之后,希腊人来到底格里斯河畔的废城拉利萨(larisa)。此城原属米底亚人。波斯人攻打米底亚时,曾于此城受阻,直至一团乌云忽拥而来,遮天蔽日,全城百姓弃家而逃,波斯人才攻克此城。希腊大军下一站到达另一座波斯城。当年,波斯人侵占它时,也是久攻不下。宙斯动用霹雳恐吓居民,此城才变成了波斯人的囊中之物(在陈述此事时,色诺芬用的是Legetai这个词。宙斯的惊雷究竟确有其事还是传闻,两者有区别吧?)。希腊人继续前行,波斯人谨慎地围追不舍,特别在希军改进了战术之后。当他们行至山岭更密的地区时,处境稍有好转。可是,当他们从一座山上向下行军的时候,遭遇了山顶上敌军的攻击,蒙受了难以估量的损失。克理索弗斯与色诺芬曾在一件事情上产生分歧,但很快就友好地和解了。他们一致决定全军全力登山,其间色诺芬负责骑着马来回巡视,鞭策士兵,采用虚张声势的方式也无妨。一个士兵抱怨道,色诺芬骑在马背上,上山当然轻松,而自己可是负重爬山。色诺芬一跃下马,一把将那个牢骚满肠的士兵推出行伍,拽过他的盾牌,马上全速前进。这时候,色诺芬还穿着骑兵胸甲。其他士兵站在色诺芬这边,打骂那个怨天尤人的士兵,逼着他拿回自己的盾牌,老老实实地登山(卷三,4)。色诺芬毕竟不是普罗克西弩斯。

当波斯军队开始纵火焚烧底格里斯河畔的村庄时,克理索弗斯与色诺芬各有各的看法。火海吞噬的可是希腊人的吃喝来源啊!可色诺芬好像很乐意看见这个场景似的。他的想法是:只要希波双方定有盟约,希腊人就不得在波斯国王的领土上有越轨之举;现在,波斯人的行径明明白白地宣告,此处已经不再是波斯王的土地;因此希腊人应该阻止那些波斯纵火犯。而克理索弗斯坚持希腊人应该以牙还牙,波斯人放火,我们更应该放火。色诺芬没有回应克理索弗斯,或许他在想着当初的考虑,即,假如无法返回希腊,这批希腊人便可以留居此

地,坐享波斯国王的财富。一想到他们极有可能失败,军官们都非常沮丧。盘问过俘虏之后,将军们决定取道卡杜客(*Karduchians*)山区向北进军。此处山地陡峭崎岖,还住着一群骁勇善战的卡杜客人,但此地不属于国王管辖。后来的事实证明,这个决策拯救了希腊人。表面上看,这个策略是"由将军们制定"的,但它的萌芽早在色诺芬对士兵的讲话中就已种下(卷三,5)。

第二到第五卷还有第七卷,都以简明总结前面内容的方式来开始新一卷的叙述(另参卷四3.1)。这些小结中都未提到色诺芬的名字。色诺芬可能是为了消除自我表扬的嫌疑,因为在叙述自我经历的时候,难免会在不经意之间抬高自己。第四卷的前言篇幅最长,足足相当于二、三、五、七之和。因为第六卷没有前言,所以第四卷除了是全书的中心卷之外,作者还让它成了所有带前言的书卷之中心。从内容上看,第四卷堪当双重的中心卷吗?

卡杜客人既非波斯国王的朋友,更非同盟。但这并不意味着他们就会敞开大门欢迎希腊人到来。相反,当希腊军队开进卡杜客人的领地时,他们早已经带着女人和孩子转入群山之中,并竭尽全力地攻击希腊人。实际上,希腊人路经卡杜客人领地的七天当中,不得不时刻战斗,毫无喘息之机。波斯国王和狄挲弗倪这两人加起来,也没有卡杜客人给希腊人施加的罪业多(卷四3.2)。偏巧天公不作美,又下起大雪来。希腊军队的处境可想而知。克理索弗斯眼下专管前锋部队,色诺芬殿后。前头部队与后部之间的联络变得异常困难,尤其当敌人重创了后部之后,这一部人马哪里是在行军,简直就是在溃逃!色诺芬抱怨克理索弗斯没有等等后部,这个斯巴达人找了个巧妙的借口推脱责任,却没能想出对策。最后还是色诺芬出的主意。他的部下抓了两个俘虏,他下令杀了其中一个,而且让另一个眼睁睁看着自己同伴惨死的情景,之后逼迫生者给希腊人作向导,帮助他们渡过难关,要知道希军目前的困境正是这个活着的俘虏的同胞一手造成。穿越卡杜客人地区的旅程,又一次展示了希腊人,特别是色诺芬的勇敢和机敏。尽管曾经与那些蛮人有过恶战,色诺芬还是通过和议,索回了希腊战死者的遗体,并以最隆重的仪式安葬了英烈。

经历了艰难困苦、险象环生的卡杜客山区之后，希腊大军下到了阿美尼亚(Armenia)。它地处平原，气候宜人。刚刚从困厄中脱身的希腊人满以为可以在这里好好松一口气了。可是，一条水流湍急的深河截断了向阿美尼亚继续推进的路。河对面还有一支敌军阻拦希军渡河，军队中有波斯人、波斯雇佣军，还有阿美尼亚人。更糟糕的是，一股卡杜客人的武装力量重现在希军后部，好像也是要阻挠他们渡河。希腊人再一次陷入危难之中。在这样的境况之下，与库那克萨战役之后的那个晚上一样，色诺芬夜晚得了一梦，这个梦没有上一个梦那么恐怖。天一破晓，他就将此梦告知克理索弗斯，并解释了此梦所蕴含的吉兆。将军们到齐之后，他们就开始祭神，结果征兆大吉，这就验证了色诺芬的梦。这时有两个年轻士兵向色诺芬报告，他俩无意间发现了一个浅水处。当时色诺芬正在吃饭，不过只要事关军务，人们任何时候都可以去找他。色诺芬向神致谢，感谢诸神所赐的那些梦以及其他帮助。随即他将发现浅处的事情告诉克理索弗斯。渡河之前，克理索弗斯头戴花环，祝史们向河献祭。兆头统统大吉。情势如此，希腊人能够顺利渡河也就不足为怪了。那个一副哲人派头的“雅典人忒普斯”曾经说过，希腊人手中惟有的好东西就是武器和美德。恰恰与他说的相反，如果你愿意便可以这么说，众神之所以庇佑希腊人，那是因为他们恪守誓言。也许有人会说，色诺芬特有的美德是虔敬。兴许还会有人补充：色诺芬的虔敬与他的强硬、精明和足智多谋不可分割，正是这后三种品质将他与普罗克西弩斯区别开来。他在向德尔斐的神卜问时，这三种品质就已经显露了出来，与 Nikias(【译按】雅典政治家、将军，公元前 470 - 413)的虔敬自然 Toto caelo(不可同日而语)。

进入阿美尼亚之后，他们行至西阿美尼亚，此地属逖里巴佐斯治下，此人是波斯国王的一个“朋友”。逖里巴佐斯有心与希腊人缔结和约。尽管希腊人领教过国王和狄拏弗侃的违约，将军们还是接受了逖里巴佐斯的要求。有鉴于前车之鉴，他们小心防范波斯人再次毁约。有几个希腊士兵蓄意烧毁了他们住过的房舍，违背了条约，因此他们被罚去住破营房。大军继续前行，深雪使人们步履维艰，北风凛冽，迎面袭来，把人都冻僵了。这时，一名祝史让大家向风神献祭。祭祀过

后,每一个人都显然感觉到:暴风的淫威大大减弱了(卷四5.4)。“每个人都明显感觉到”要比“据说”更值得信赖。由于大雪覆盖,很多人饥肠辘辘,甚至病倒了。一开始色诺芬还不明白麻烦出在哪里,当他从一个有经验的人那里得知实情后,便采取了相应措施。

虽然敌对的卡杜客人让希腊人遭受了不少困厄,但阿美尼亚的行程很愉快。当地人友善地接待了他们。色诺芬成功地在短时间内与一位阿美尼亚村长(komarchos)建立了友好关系,此乃大军之所以能受到礼遇的重要缘由。他们得到了充足的生活供应,其中还有一种上等好酒。次日,色诺芬在村长陪同下去视察士兵的状况。他看到大家都在胡吃海喝,神情愉快,而且热情好客。色诺芬和克理索弗斯在村长的帮助下得知,养在此处的马原来是敬献国王的供品。色诺芬牵了一匹公马驹当坐骑,把自己原来那匹老态龙钟的马交给村长去喂肥,将来作献祭的牺牲,因为他听说它是太阳神(*Helios*)的圣物。他还让他的高级军官们每人牵了一匹马。[国王的供品马共十七匹;村长之女九天之前出嫁,九是十七的中间数。(卷四5.24)色诺芬最初的三次演讲中正好十七次提起诸神。他以三次演讲,成全了自己的上行(卷三1.15-2.39)]。

是时候回到这个问题了:为什么第四卷或者行经卡杜客人的领地和阿美尼亚的那段旅程位居《上行记》中央呢?再补充一点,惟独卷四中没有出现正式的宣誓(比如“以宙斯的名义,”“诸神在上”等)。卡杜客地区的行军最为坎坷,而作者笔下的阿美尼亚之旅充满了欢乐。卡杜客人和阿美尼亚人正好是两个极端。暂时先撇开《远征记》,让我们来看看《居鲁士劝学录》(卷三1.14和38-39),通过这部著作,也只有通过这部著作,我们才能够解释《远征记》的作者何以对阿美尼亚人颇有好感。阿美尼亚国王之子有一个“智术师”朋友,这位智术师重蹈了苏格拉底的覆辙。因为国王眼看着自己的儿子对那位智术师异常敬重,甚至比对自己老子还要敬爱有加。国王嫉妒得不行,于是指控那位“智术师”“败坏”了自己的儿子。阿美尼亚在雅典人那里就是“蛮子”的代名词。这样看来,认为《远征记》中的波—希对立毫不重要或者只占次要位置,就犯了大错。

从这里我们能够比以前更好地把握色诺芬与苏格拉底之间的区别。作者让笔下的苏格拉底称阿美尼亚为蛮人,并非为了报复苏格拉底的学生之父。更确切地说,色诺芬不相信所谓的美德就是:善待朋友要胜过朋友对我自己的爱;伤害敌人必倍于敌人对我的伤害。他巧妙地拒绝了苏格拉底试图灌输给克利托布勒斯的美德观念(见《回忆苏格拉底》卷二 6.35;卷二 3.14),君子的美德,据说居鲁士正是因为具备此德而高登至尊之位(《远征记》卷一 9.11,24,28;另参卷五 5.20)。柏拉图的苏格拉底(《王制》335d11 - 12)中就指出了这个美德观念值得推敲之处;同时,色诺芬两次列举过苏格拉底的多种美德,一个列表中"勇气"(或英武之气 manliness)没有出现,另外一个中正义被等同于绝不,哪怕最轻微地伤害任何人(《回忆苏格拉底》卷四 8.11 和《申辩 15 - 18》)。

色诺芬的上行,或者说他那与生俱来的卓越在与克理索弗斯唯一一次有严重分歧的事件上体现出来。色诺芬把村长派到克理索弗斯那里当向导。这个阿美尼亚人没有按照克理索弗斯的意思好好带路,于是这位斯巴达人揍了人家,却没有把他捆住,结果阿美尼亚人跑脱了(Ⅳ6.3);要是换上普罗克西弩斯,他绝不会打村长;克理索弗斯打了人,正像克里库斯也会动手一样,但是克理索弗斯没给人上绑;如果情势所迫,色诺芬也会打那个村长,可他必定会防患未然,把人捆牢;色诺芬一贯保持着恰当的分寸(the right mean)。

过了一些时候,希军的前路又被怀有敌意的当地人拦断。克理索弗斯召集众将商讨对策。议事过程中出现了两种截然相反的意见。色诺芬也热切期望能够以最小的代价越过障碍。他提议以最简易之道克敌:以计谋取之,即"偷袭",而不要正面进攻。他夸奖斯巴达的统治阶层都是训练有素的梁上君子,这一举动赢得了克理索弗斯的好感。这个斯巴达人友好地回敬道,雅典人窃取公款的本领也是无与伦比的,因为雅典人中意选择那些贼艺超群者来做他们的领导。克理索弗斯举出些修改意见后,大家决定就按照色诺芬的方法行事。结果,大功告成。不久,又生变故,色诺芬凭着机敏的判断力,而不是像克理索弗斯一样只是一味地好勇斗狠,带领大军又一次越过另一撮蛮子势

力的阻截(卷四7.1－14)。又经历了一些艰苦卓绝的努力之后,希腊人终于看到大海。色诺芬率领着殿后部队,可谓是最后一位看到如此激动人心和美不胜收之景象的希腊人。可是,这并未降低他那伟大的成就:正是他审慎的忠告,将希腊人从波斯国王以及其他蛮族的杀戮中拯救出来。

若你对我的结论尚持怀疑态度,下面的事件肯定可以消除你的疑窦。希腊人来到位于黑海(Black Sea)岸边科尔刻斯(Kolchians)境内的希腊城市——特拉佩祖斯(Trapezus)。他们为了欢庆得救,举行了盛大、庄严、欢快的庆祝大会。他们在科尔刻斯停留了三十天左右,在此期间,他们获得了充裕的给养,部分是劫掠而来,部分系从特拉佩祖斯人手里买来。他们准备向众神还愿,向救主宙斯、领路神赫拉克勒斯(*Heracles*)和其他的神献上祭牲。德尔斐的阿波罗告知过色诺芬应向哪些神献祭,色诺芬除了向苏格拉底吐露那些神的名字外,没有对任何人说起过。但是,在此处,他似乎亮出了那些神的身份(卷三1.6－8)。

大军如何返回真正的希腊本土成了目前最紧要的问题。他们一致赞同经海路返回。克理索弗斯承诺,如果派他去找斯巴达海军将官,他必定带回所需船只。全军上下听到后,一片兴奋。只有色诺芬一个人对前景不太看好。他警示他们不要忘记,谁也无法百分百肯定克理索弗斯一定会不负使命地归来。他还规定了在克理索弗斯离开期间大家必须做的事情以及行事方式。当色诺芬说到他们将来可能会不得不继续从陆路前进,因此应着手令沿海城市修缮道路时,士兵们一片哗然,大肆抗议:无论如何,他们再也不会走陆路。色诺芬非常明智,他没有让大家当场表决自己的提议。但他还是说服那些城市开始修路,凡认为必要的事情,色诺芬绝不会轻易放弃。有些士兵把色诺芬的警告当成耳旁风,结果死于敌手。

克理索弗斯离开后,色诺芬实际上成了全军的最高指挥。特拉佩祖斯人不想因为希军的供应之事交恶于科尔刻斯人,于是就把大军引至德里莱(Drilai)人的地盘。这可是庞托斯(Pontos)最彪悍的一群人,他们的老窝易守难攻。希军的轻装部队未能拿下敌人的堡垒,而此时

又断然不可撤退。在此紧要关头,色诺芬与军官们一致决定,派重装部队发动强攻,他相信祝史们所言的吉兆(卷五 2.9)。人的智慧与神的预示恰好吻合:重甲兵攻克了堡垒。但战斗尚未告终;显然是色诺芬最先发现某些防守牢固的高地上还有敌军。军官们和祝史都一致觉得这下可陷入了绝境,但色诺芬却另有想法。在色诺芬的介入之前,形势真是令人绝望之极。出乎意料的是,突然之间某位神给希腊人指点迷津:一个人——只有神知道为何并如何——放火烧了一所房子,这一烧把一些敌人烧得痛楚不堪;色诺芬受到启发,下令烧掉所有房舍,也就是将全城付之一炬。一开始还称"某位神灵",现在变成了"机遇":*deus sive casus*(神或机遇)。一定是某种异于人类理智的东西,或者从人类理智健全的把握能力来看(*good pursuit of human prudence*)高于人类智慧的东西成就了希腊人的胜利(《回忆苏格拉底》卷一,1.8)。色诺芬信靠超人的力量,这是他独特的性格,在成为全军主帅之后,这一点充分明确地表现了出来。我们不禁琢磨:色诺芬超乎常人的虔敬与他那超凡的智谋是如何并行不悖地结合在同一个人身上的?作为一介凡人,他不会比任何神灵更强大。但他不可能比某位神更精明吗?无论一个奴隶怎么狡猾,都不可能精明过他的主人吗?然而,诸神无所不知,人类不可与其相提并论(《回忆苏格拉底》卷一,1.19 请对比《会饮》4.47)。因此,众神一眼就可看穿人类的诡计。但是,赋予神全知全能的神通,不是人类的骗局,而是对神灵的奉承吗?色诺芬或者说他笔下的苏格拉底面临着巨大困难,因为他们认为虔敬的人通晓法律或者由法律确立起来的东西。而说到诸神,他从来就没提起过这个问题:"什么是法律?"(《回忆苏格拉底》卷四,6.4 和卷一,2.41-46)。单单解读《远征记》还不足以解答这个难题。更直接简单地说,色诺芬或者他的苏格拉底从来就没有讨论过一个更根本的问题:"神是什么?"

希腊人迫于无奈,只好由陆路前进。两位最年老的将军带领老弱病残坐船返回家乡。第三日,步行的军队抵达刻拉苏司(Kerasus),一个希腊沿海城市。他们逗留了十天,重新检视了全副武装的部队,人数共计八千六百,这也是存活下来的人数,而当初大约有一万多人。

之后他们分发了战利品换来的钱财,并且将献给阿波罗和以弗所(Ephesus)的阿尔特米斯的什一捐拨出。每个将军都把自己保管的那份安放在神指定的地方。色诺芬详致讲述了自己向阿波罗捐钱还愿的过程。说到向以弗所的阿尔特米斯进献,色诺芬碰上了困难。那时他已经被雅典城流放,罪名是他勾结斯巴达人反对母邦。而斯巴达人将遭放逐的色诺芬安置在西庐(*Skillus*)。他听从阿波罗的神谕,在这个地方为女神(阿尔特米斯)购置了一块圣地。这块土地上猛兽遍布,是狩猎的好去处。色诺芬邀请邻人参加打猎,并把猎物敬献给狩猎女神。色诺芬建立了庙宇供奉女神,以代替以弗所的阿尔特米斯神庙。假如色诺芬在神的保佑下返回希腊之后,弃绝或者懈怠了神明,那可真是令人震惊的亵渎之举。那段西庐生活的叙述合宜地总结了色诺芬独撑局面的那段日子。

希腊人从刻拉苏司出发,两队人马,海陆并进。走海路的人一直前进,步行的人到达了默塞诺奇亚(Mossynoikians)山区。首先遭遇的一拨默塞诺奇亚人企图阻止他们经过,但色诺芬同另一伙默塞诺奇亚人已经联手,原来这两班默塞诺奇亚历来就是对头。可是攻打敌人堡垒的结果竟然是仓皇溃逃,希军的蛮人盟友和那些只顾着抢掠的希腊士兵被打得落花流水。翌日,希腊全军得到吉兆后,对敌人发动了进攻,取得彻底的胜利。盟友默塞诺奇亚人自然将希军奉若上宾。希腊人觉得这些默塞诺奇亚人是此行所见到的最不开化的一群,此处的风俗与希腊简直有天壤之别。他人只会私下干的事,他们堂而皇之地做;而独处时他们行事又如在人群中一般,自言自语,自说自笑,随处跳舞,好似对着一大帮观众一般(V4.33-34)。先前我们倾向于认为卡杜客人和阿美尼亚人是希腊人遇到的两个极端类型。现在我们看到,比起卡杜客人或阿美尼亚人,默塞诺奇亚人同希腊人更加格格不入。显然,这并不意味着默塞诺奇亚人处于"自然状态(*state of nature*)"中;与其他部族相同,他们生活在律法之下。所有人都生活在律法之下,就这一点而言,律法对于人来说是自然的,或者说律法是人之天性的一部分。因此,绝对有必要区分自然与律法(另参《齐家》卷七,29-30和《希耶罗》3.9),并且保持两者之间的界限。如果我们观

察到最蛮野之人的古怪作风和苏格拉底的特立独行之间的相似之处，那么，貌似悖谬的矛盾就会变得通达一些（另参《会饮》，2.18 – 19；柏拉图《会饮》，175a – b3，c3 – d2，217b7 – c7，220c3 – d5）。

当希腊人来到逖巴仞尼亚（*Tibarenian*）境内，将军们都主张攻下逖巴仞尼亚的堡垒。但他们最终没这么做，因为祭兆不吉，祝史们一致声称众神不允许这场战争。他们平静地穿过了逖巴仞尼亚人的土地，行至科提拉（*Kotyora*）——一个希腊城市，西诺波人（*Sinopeans*）的殖民地。他们在这里待了四十五天，向诸神献祭，每族希腊人都列队游行并举行运动竞技大会。说到粮草，他们不得不靠武力获得，因为没有人肯卖给他们什么。西诺波人害了怕，派来使节团。使节团发言人郝卡托尼穆斯（*Hokatonymos*）是公认的演说高手，他在希军面前展示了雄辩术的威力。他首先向希腊士兵发表一通友善言论，紧跟着就以傲慢和挑衅性的口吻威胁道：西诺波人可能会联合帕复拉戈尼亚人（*Paphlagonian*）和其他任何反对色诺芬军队的人。色诺芬的答辞针锋相对，他不仅将西诺波人的习性和行事与特拉佩组斯以及其他的蛮族做了对比，而且以威胁之言回敬了对方，且打中了对方的软肋：色诺芬的大军同样可以和特拉佩组斯人联手。此语一出，郝卡托尼穆斯就遭到同事们的责备。后来，西诺波人变得与希军亲如一家。色诺芬已经粉碎了不义之举，完整地保全了军队。他标志性地宣示了自己的正义：为了自我保护，他不惜与蛮人一道反对希腊人。

其实，真正的情形并不像起初看起来那样和谐。第二天，将军们集合全军并召集了西诺波的使节们，商讨如何继续行军，继续走陆路还是坐船；无论选择哪个，他们都需要西诺波人相助。郝卡托尼穆斯仍旧第一个发言。他一口断定希军全然不可能从陆地上穿过帕复拉戈尼亚，唯一的方式就是乘船到赫拉客利雅（*Herakleia*）。并非所有的希腊士兵都信任此人，有人疑心他私底下是帕复拉戈尼亚国王的朋友，但大家还是决定走海路。色诺芬警告说，只有当所有的士兵都确定无疑地可以上船，也就是说船只足够，希军才接受郝卡托尼穆斯的提议。此时希军与西诺波人需要重新商议。这时，色诺芬脑中浮现出一个构想：如果如此浩大的一支希腊军队在此地建立城邦，以扩大希

腊的疆域和势力,那将壮观无比。军队的人数再加上当地的居民便足以成就一个大城。色诺芬没跟任何人讲他的构思,他只是首先向神献祭并咨询了小居鲁士的祝史。但那位祝史急不可耐地要回家去,因为他钱囊鼓鼓,里面塞满了小居鲁士的赏钱——那是他靠着准确无误的卜算得来的。于是这位祝史便在军中散布色诺芬的计划,还添油加醋地咬定色诺芬是为了一己之名声和权势。

我们似乎到达并已超越了色诺芬之上行的顶峰。假如色诺芬"在某个蛮荒之地"(柏拉图《王制》499c9)开辟一个伟大的希腊城市,会提升他的声望与权力吗?难道他不配这些所得吗?他的行为难道不是有利的,既有利于他自己,又有利于希腊,因而也有利于全人类吗?难道他不是任何事情都贯之以正义和虔敬之道?虽然他是作为一个无名之辈,抱着显然很不实用的目的加入了小居鲁士的远征。色诺芬的作为无人可望其项背。他不但适宜担任军队的最高统率,也同样够格成为一个城邦的创建者。无论生前还是身后,尤其是身后,他都应该享有最宏伟的声誉:一位城邦的始创者应该拥有的荣耀。但是,并非神的阻挠而是一个贪婪的祝史,剥夺了这种至高无上、且非常般配的荣誉。看来,诸神没有在这件事情上对色诺芬施以援手。

我们可能尚未对真正的困难予以足够的注意。当士兵们听说了那个计划——要在远离希腊的土地上建城,大部分都起而反对。全军集合时,一些人发出诘难。色诺芬默不作声地听着。曾经同色诺芬一起领导殿后部队的逖马颂(卷三,2.37-38)宣布:一个人不可以把任何事物看得高于希腊,因此就别妄想留在庞托斯(卷五,6.22)。逖马颂心照不宣地,也许是毫不自觉地批评了普罗克西努斯,因为普罗克西努斯邀请色诺芬的前提就是小居鲁士对自己比母邦对自己还要好,色诺芬应邀而来就表明已经接受了这个前提。如果逖马颂并非无心而果真是在含蓄地指责色诺芬,这个指控就是严峻的,色诺芬没能应对。将一个蛮夷的首领看得比自己的母邦还重,难道不是巨大的不义之行吗?这个忤逆的思想就是色诺芬之不义的始作俑者?

需要再次重复的是,色诺芬依旧一言不发。有人指斥色诺芬谋划着私下说服士兵接受他的计划并为此献祭,而不是面对全军公议此

事。色诺芬这个时候被迫起立发言。他陈述道,之所以尽力献祭是为了战士们和他自己能够以最高贵和最有利的方式说话、思考和行事,以便达到成功。看来,那位祝史将色诺芬的私利和士兵们的利益对立起来纯属造谣生事。当时,色诺芬继续说,他独自祭神,是为了请示神明是否应该将建城的构想告诉大家,以便按要求动工,还是最好完全不向大家提起此事(卷五,6.28)。简言之,色诺芬所言意味着他根本没有就酝酿已久的计划之可行性征求神意。色诺芬收到普罗克西弩斯的邀请时,他的反应与此极为相似。他违背了苏格拉底的教诲,向德尔斐的神所询问的,不是应否参加远征,而是他应该向哪些神献祭、祈祷才能最高贵地成行(卷三,1.7)。然而,两种情形还是有着很大不同:对于普罗克西弩斯的邀请,色诺芬自己决定参加小居鲁士的远征;而在建城这件事情上,色诺芬是从那个祝史那里得知了最重要的一点——祭兆大吉,所以考虑建城并无甚过错。思是一回事,言和行又是完全不同的另一回事。色诺芬未能就言和行卜问神明,既不是因为祭兆不利也不是出于他自己的决定,而是那个祝史从中作梗。事情的原委就是如此。那位祝史如实向色诺芬禀报了献祭的预兆,因为他心里明白色诺芬也深通此道(in this field of human endeavor),但他在报告时添枝加叶警示色诺芬,祭兆显示有人阴谋反对色诺芬。其实哪里是什么神意,分明是他自己正在捣鬼,暗中诋毁色诺芬。他在军营中广散谣言,说色诺芬未征得大家的同意就筹建新城。虽然色诺芬驳回了祝史的控诉,如果他继续坚持建城,照样会遭到众人的反对,他放弃了这个计划并提出自己的主张:任何人于行军结束之前开小差都要受到惩罚。此提议全军通过。这个决议自然使得那位祝史十分窝火,他可是恨不得插了翅膀载着钱囊飞回家去。他身单影只,抗议也是徒劳无功,没能左右将军们的决策。军中又有一些更为有权势的成员与庞托斯的希腊人联手密谋扳倒色诺芬。流言不胫而走,传言色诺芬并未放弃建城计划。外面已有一片骚动的迹象,色诺芬认为需要集合全军。

他轻而易举地就让那些即使愚钝不堪的人看到他们自己是多么愚蠢,竟然相信色诺芬会在建城计划上欺骗大家。因为大多数人,包

括他自己都思乡心切。不管这犯傻式的栽赃是一个人干的还是众人所为,都是忌妒心在作祟。他的盛誉乃其无量功德之必然果实。他从未妨碍任何人通过言论、战斗或者操劳(being awake)去获取相同或更大的功绩(卷五,7.10)。"言论、战斗或操劳"代替了"言、思、行"(卷五,6.28),"战斗"取代了"思"。"言、思、行"所在的那个段落中,"思"乃关键的原因。但在这里,"操劳"占据了"思"的地位,因为"操劳"包涵"忧思"之意,是一种特殊的思考(merimnai, phrontizein)。色诺芬乐意让贤,哪怕这个人并非贤能如己。他的自我辩护到此结束。但他又补加了很重要的一点:威胁着军队的最大危险不是建城计划或类似的事情,而是纲纪松弛引发的滔天恶行。他已经第一次察觉出了一些迹象,现在他第一次将这些统统告知士兵;放任散漫,将来必定要自食其果。色诺芬从自卫转至攻击,而且转换得精彩绝伦。士兵们自发提议并表决通过了下面这个规定:从此以后,对犯罪者要严惩不怠;胆敢图谋不轨者,要予以审判以决其生死;小居鲁士已死,就由将军们组成审判团负责处置违法乱纪之行径。色诺芬建议全军整风,祝史们也赞同,于是举行了整风仪式。

虽然色诺芬已经转守为攻,但事情还没有结束。色诺芬没有明说下面这个主意出自谁口,即将军们也应当为他们可能已经犯下的过失承受指控。色诺芬是遭受控告的将军之一。有人揭发他滥打士兵(hybris),即无缘无故地打人。色诺芬与普罗克西努斯之间的区别变成了主题。不管是反驳滥打士兵的指控,还是驳斥那些控告他不顾大家意愿一意建城的人,对于色诺芬来说都易如反掌。色诺芬殷切地告诉士兵们,不要对那些残酷的行为耿耿于怀,那是迫不得已,也是为了大家好;要铭记他的和善之处。他的演讲以这句令人难忘的话作结:"心存美好之物,抛却丑恶之物,是高贵的、正义的、虔敬的,也是十分快乐的。"如果我们已经从险恶中全身而退,那么保持着对这些丑恶之物的记忆也非常愉快,尽管美好事物的记忆要可人得多。无论如何,不管从哪个角度来看,我们最后的总结就是:正义、虔敬和快乐是和谐一致的。难怪色诺芬总是尽量使用嘉赞之词而一贯不用责骂之语。无需赘言,色诺芬的听众肯定接受了他的总结发言。

结果色诺芬被判无罪，或许再也没有这件事情更能体现色诺芬和苏格拉底之间的差别了，苏格拉底的审判宣布了他的死刑。但我们还要记得，色诺芬的建城构想也胎死腹中。

在第五卷中，色诺芬亲口发誓的次数比前四卷的总和还略多些。

充斥于军中的不满情绪完全可以看得出来，正是这种不满导致了对色诺芬的指控。如果我们并非“虔诚过度”（希罗多德Ⅱ37.1），也没什么东西或人强迫我们非得如此，我们或许就得承认，虽然色诺芬在虔敬一事上做得很到位，但他何时表露过他的正义？他直面那个含蓄的指控——指责他把某些东西看得高于希腊了吗？更进一步说：献身希腊就是唯一甚至最高的正义吗？难道一个人不可以不中意本地出产或喂养的吗？不可以不喜欢本国的男童，而喜爱最优秀的人吗（《居鲁士劝学录》Ⅱ2.26. 学者达克恩斯（Dakyns）认为：“色诺芬的观念涵义广博：美德并非局限于做一个公民，我们应当怀抱全世界的精粹。这就是普世性的希腊主义【Cosmopolitan Hellenism】”）？色诺芬的笔下不单单是一支军队，更是一个政治社会，它根据《居鲁士劝学录》中的这个最高（【译按】：指正义）原则组合而成。从正义的角度来看，《居鲁士劝学录》中的大英雄老居鲁士与《远征记》中的色诺芬有何不同？老居鲁士的功业部分得自他的出身和继承的遗产：身为双料世袭帝王谱系中的子嗣，他注定就是王位的继承人；而色诺芬可没有这样的祖荫。假设从最理想的立场来看，只有满腹治国韬略之士才有资格称王，而不是靠什么世袭登上王位（另参《回忆苏格拉底》卷三，9.10），那么就无需在御人术内杂以霸道，即暴虐和野蛮，以便令政治统治合法化吗？用伯克（Burke）最喜欢的一个词来说，“药方”难道不是一个非专制政府和合法性必不可少的要素？总之，正义是个模棱两可的词。它也许意味着善待朋友要胜过朋友对自己的爱，伤害敌人必倍于敌人对自己的伤害（《回忆苏格拉底》卷二，6.35）；也许意味着苏格拉底所主张的美德，即正义就是在任何情况下都不要伤害任何人（《回忆苏格拉底》卷四，8.11）。毫无疑问，色诺芬的正义属于前者，因为我们很难说他的正义是苏格拉底式的，但这并不表示他的地位就接近于老居鲁士。下面这个事实会圆满地说明问题。老居鲁士打完

第一次战斗之后,曾津津有味地欣赏着敌尸血肉模糊的脸庞,而他的外祖父——米底亚暴虐的老王,都不忍目睹惨状(《居鲁士的教育》卷一,4.24)。残忍的确是此类军事领袖必不可少的品质(《回忆苏格拉底》Ⅲ1.6),但残忍也分三六九等。从某种程度上来看,色诺芬介于老居鲁士和苏格拉底之间。色诺芬通过这个中间地位向我们展现的是正义问题,而不是表示他缺乏果决的品质。我们在上面已经阐述了正义的两种可能性。正义既要求前一种美德(最好摆脱了残忍),也要求苏格拉底的美德。前一种美德最终指向苏格拉底的美德,而苏格拉底式的美德则需要前一种美德作为保障。但是这两种美德不大可能充分地在同一个灵魂中和平共处。色诺芬自认为已经最大限度地将两者兼容于一身(另参笔者的《色诺芬的苏格拉底》p.144)。可以确定的是,色诺芬(与柏拉图不一样)展现的是自己不同于苏格拉底的一面。

色诺芬没有过错,军队恢复了严明的军事纪律。有一段时间希军曾靠掠夺帕复拉戈尼亚获得给养,后来双方缔结了和约。在这些事件发生后不久,克理索弗斯回来了,他没有如约或如愿带回船只,但捎来了安纳克西部司(Anaxibios)的表扬和承诺:大军如果顺利走出庞托斯,他将雇佣他们加入他的部队。这番话使得士兵们更急切地盼望着快快返回希腊。当然带钱回家也是个中原因。士兵认为应当推选一位最高司令领导大家以最快的速度到达目的地,因为独裁统治的明显优势(更保密,快捷等等)更适合这个使命。他们带着这个念头找到色诺芬,军官们告知色诺芬他已被推选为最高领袖,并说服他接受此位。色诺芬并不完全反对当一位独一无二、至高无上、无需对任何人负责的统治者。他觉得这个职位会提高他在朋友圈中的声誉,提升他在雅典的声望,另外他可以藉此为军队做些好事。考虑到目前每个人都是前途未卜,他认识到伴随着这个显赫地位的还可能是这样的危险:之前所获的名望付之东流。他自己相决不下,于是将自己的困境交于神明定夺,任何明理之士面临两难时都会选择这种方式。他向宙斯王献上两头牺牲。这位神明确告示色诺芬:对此位不应汲汲而求,即使被推举,也要力辞。神谕倒没有那么清楚地显示什么凶兆。但色诺芬没

有直接言明此事，他立即快速地总结了一下先前一些命运攸关的预兆。他的建城构想和因此而遭受的指控给解释原先的神示带来了启示。正是德尔斐的神谕指点色诺芬向救主宙斯卜问。色诺芬认为，在他着手同其他人一起担负起照管全军之责，接替遇害的将军们时，也这是这位神灵赐给他那个梦。梦的预示晦暗不明（卷三，1.12），起初色诺芬将其看作上上大吉之兆。最后，色诺芬回想起来，当他从以弗所起身前去投奔小居鲁士时，一只鹰卧于他的右首，尖利地鸣叫着。一位祝吏解释说此乃大吉之兆，且无论如何都会应验在一个无名之辈身上，其中有盛大的名誉也有卓绝的艰辛，因为卧鹰最易受到攻击，鉴于翱翔的苍鹰才能攫取所爱之物，此兆并未预示万贯钱财。

此时会有人倾向于认为，当选为全军最高统率从而做一个“皇帝”（卷六，1.31），而非成为一名庞托斯的希腊城市创始者，才是色诺芬之上行的顶端（另参《居鲁士劝学录》卷八，2.28；亚理士多德《尼各马科伦理学》1115a32）。但是“君主”能够与“创始”同等显赫，同等神圣吗？

在士兵集合大会上，任何发言者都主张推选最高领袖，此提议悉数通过，色诺芬获得提名。在选举就要木已成舟之际，色诺芬发表了反对意见，他的陈述清晰有力。力辞此职本出自神意，但色诺芬丝毫未提及。他为了自己，私下保持着虔敬的思想。这次，他一上来就以政治家的口吻公开发表了一通政治式的讲话。其中原委如下所示。他不单要避免自己当选，还要引导士兵们的选择。神谕并没有明示这个任务，所以他必须自己拿主意，就像他在德尔斐自己决定是否接受普罗克西弩斯的邀请一样。有一位斯巴达人就在军中且堪当此任，因此色诺芬反对大家推选自己作最高领导，因为在这种情况下选他，对军队和色诺芬本人都不大妥当。斯巴达人在近来战争中的作为已经表明，他们决不允许大权旁落（卷三，2.37）。色诺芬向全军保证他不会傻到自己未当选就去搞分裂：战争期间与最高领袖对着干就是跟自家性命过不去。我们千万不可小觑了这段看似漫不经心的话语，它可以帮助我们理解色诺芬作品中那种半真半假的亲斯巴达倾向，色诺芬在这句话里指明了斯巴达的强势以及斯巴达人对这种优越的执著。

人们据此得到的第一印象更应该是:色诺芬反斯巴达。色诺芬是不是有意给人造成这种印象,从而警告那位暴躁的斯巴达候选人,一旦当选切勿滥用职权?我们不得而知。此处提起伯罗奔半岛战争也有益甚至非常有益于说明此命题有待商榷:对希腊的忠诚才是正义唯一和最重要的因素。无论如何,色诺芬当下不得不消除这个貌似亲斯巴达的行动造成的影响。以众位神灵和女神的名义发誓之后,色诺芬公布,众神已经晓谕色诺芬莫做"皇帝",接受这个职位对大军尤其对色诺芬本人非常不利,神的告谕连占卜新手都一眼看得出来(另参《回忆苏格拉底》卷一,1.8)。不用说,克理索弗索斯当选为唯一和绝对的全军领袖。此人欣然接受了这一荣誉并印证了色诺芬的猜测:雅典人与斯巴达人之间会有一段冰封期。最高统率的人选仅仅在色诺芬和克理索弗斯之间游移,这个事实说明,希腊霸权的争夺仍旧是斯巴达—雅典之间的争斗。因此将正义等同于对希腊的忠诚就十分成问题。

在克理索弗斯的领导下,大军沿海岸航行,于第二日来到赫拉克里亚——一个希腊城市。大军又必须重新决定日后的行程,走海路还是陆路。还有一个与此紧密关联的难题就是:如何供给部队。有一个曾经反对过色诺芬建城计划的人提出他们应当向赫拉克里亚人要钱:难道不应该选派一人,大统领克里索弗斯或者色诺芬去赫拉克里亚人那里申明此事?两位领导人都强烈反对向友好的希腊城市施暴。士兵们于是推举另一个人出使赫拉克里亚,但他们得到的却是部分赫拉克里亚人的强硬抵抗。大部分的士兵滋生了反叛情绪,他们都是阿加亚人和阿卡狄人,拒绝听命于一个斯巴达人或雅典人。之后,他们脱离了大军,选出了自己的十位将军。克理索弗斯的领导权大约一周之后戛然而止:斯巴达的霸权终究是昙花一现。回头想起当初神灵告诫色诺芬勿做"君主",不得不感叹神之明鉴。色诺芬对这一分裂举动感到十分不快,分裂只会把各部力量都抛入险境。涅昂(Neon)说服了色诺芬,他是克理索弗斯部的第二把手(V 6.36),就要与上司一道加入拜占廷(Byzantion)的斯巴达将军克里安克斯(Klearchos)的队伍。色诺芬之所以听从了涅昂的意见,可能是因为引路神赫拉克勒斯的神谕。据我们所知,这个神谕出乎色诺芬的猜测和预料之外。这样讲合

适吗？色诺芬正思忖着离开部队坐船回家，于是向赫拉克勒斯献祭卜问。神的预兆示意他：应该同士兵们在一起。究竟是神的启示，还是色诺芬自己的决定，还是涅昂那纯粹出于好心好意的劝说促使色诺芬拿定了主意，已经无从考证。大军一分为三：阿卡狄亚和阿加亚人组成一部、克理索弗斯一部和色诺芬的一队人马。每部都以不同的方式朝色雷斯（Trace）进发。

阿卡狄亚人（和阿加亚人）夜间于卡尔佩港（Kalpe Harbor）下船后，就立刻占领了附近物产丰富的村庄，他们确实掠夺到不少战利品。当色雷斯人从这措手不及的偷袭中缓过神之后，他们就消灭了很大数量的攻击者，还切断了敌方的后路。克理索弗斯乘船安全到达卡尔佩港。色诺芬——一位唯一手中尚有骑兵的希腊将军从他的骑兵那里得知了阿卡狄亚人的遭遇。他召集了士兵，向大家声明：目前的情势要求他们援助阿卡狄亚人。他总结说，神意如此这般的安排，就是要让那些浮夸者自食其果，而我们这些永远仅遵神旨之辈将拥有令人钦敬的未来。他已经周密部署了救助行动。逖马颂负责带领骑兵在前开路，并且要虚张声势，给敌人造成这样的错觉：前去为阿卡狄亚人解围的是一只庞大无比的部队。色诺芬的军队第二天早上做的第一件事就是向诸神祈祷。靠着神的旨意也好，色诺芬的努力也好，或者两者兼而有之，三部人马终于在卡尔佩重新完聚。卡尔佩位于色雷斯的亚洲部分，此地丰饶迷人，以至于冒出了这样的谣传：大军之所以被带到这里，因为某些人策划在此地建城（卷四，4.7）。尽管大多数人并非因为穷得别无生计才参加了小居鲁士的远征，但他们还是为了挣钱，为了返回希腊时能够囊中充裕。吸取了阿卡狄亚人惨败的教训之后，全军一致决定：恢复当初选举的将军们的权力，日后胆敢分裂军队者当以死罪论处。克理索弗斯因为服用医治高烧的药而一命呜呼。他一死情况就更为简单：涅昂接任了他的指挥权。任何人都没有预见到，色诺芬已经成了“皇帝”，而他的建城构想一如先前，仍旧是空中楼阁。尚未破解的疑难是：在斯巴达的霸权统治时期，一个雅典人是如何克服了政治上的阻碍，登上了君主的宝座。我们几乎立即就可以明白，神的作为或色诺芬的虔敬是他能够超越那些困难的关键。

色诺芬接下来向士兵们坦白,全军必须继续从陆上行走,因为没船。而且他们必须即刻动身,眼下已无足够的供给。可是神的预兆却是不宜行军。人们心生疑窦,怀疑祝史们听从了色诺芬的教唆而妄报祭兆,色诺芬肯定念念不忘建城之事。由于连续几次献祭得到的都是凶兆,色诺芬拒绝带领部队去寻找给养。涅昂企图带着人从周遭的蛮人村落强抢些物品,结果遭到灾难性的报复。最后,还是来自赫拉克里亚的一艘船运来了物资。色诺芬一大早就起来卜问前途,兆头吉利。一位祝史还从中看到另一个吉兆头,因此敦请色诺芬领军前行迎敌(波斯人及其特拉克亚的同盟 Thracian)。诸神从来没有如此持久地禁止希腊人去实现他们决意为之的行动,这就为色诺芬展露他的军事和修辞才能开辟了天地。在后来的战斗中,希腊军队大获全胜。

这群希腊人还在等候克里安德(Kleandros)到来,其间他们从附近物产丰饶的村庄获取给养,这些村庄几乎什么好东西都不缺。另外还有一些希腊城市卖东西给军队。此时流言又起,说是就要动工建城,此地将会是一个港口。有的敌人甚至打算同这个将要创建的城市建立睦邻友好关系,因此纷纷前来向色诺芬询问此事。色诺芬精明地藏身幕后。

克里安德终于到来,带来了两艘三排桨战船,但一只商船也没有。同他一道前来的还有斯巴达人德苛西浦斯(Dexippus),此人曾在特拉佩组斯相当放肆。克里安德与远征军的一位将军阿加希亚(Agasias)之间爆发了一场居心叵测的纷争。尽管色诺芬和其他将领们尽力平息,克里安德还是同德苛西浦斯沆瀣一气并且威胁道:他要禁止任何城市接待这支希腊雇佣军,“那是正值斯巴达称雄整个希腊”(卷六,6.9)。克里安德要求交出阿加希亚,可阿加希亚是色诺芬好朋友。这层关系正是德苛西浦斯中伤色诺芬的借口。将军们集合全军,色诺芬跟大家阐明了日渐严峻的形势:每个斯巴达人都可以在任何一个希腊城市为所欲为,与克里安德的冲撞致使希腊雇佣军既不可能留在色雷斯也不可能航行返家。唯一可行的办法就是服从斯巴达人的权威。德苛西浦斯曾在克里安德面前诬陷色诺芬,说阿加希亚的叛乱出自色诺芬的指使。色诺芬向克里安德负荆请罪,并建议其他蒙受指控的人

仿效其行。阿加希亚以众神的名义,信誓旦旦地宣称他的行为皆出自一己之愿。他效仿色诺芬,甘愿听从克里安德发落。多亏了色诺芬斡旋,冲突才得以平息:他拯救了自己,拯救了全军,这其中不仅有波斯人、其他蛮人,还有斯巴达人。

波斯省督法尔纳巴朱斯(Pharnabazus)劝告斯巴达海军司令安纳克西部司将这支希腊大军由亚细亚运过去,他害怕他的领地受到侵害。安纳克西部司向雇佣军的将军们保证,只要军队渡海到达欧洲,他就会雇佣它。惟独色诺芬不愿接受安纳克西部司的安排。看到安纳克西部司只不过请他等大军渡海之后再离开部队,色诺芬就同意了。士兵们进驻拜占廷,但安纳克西部司爽约,并未付给他们之前所承诺的报酬。他还企图让这支军队为自己效劳帮他去打特拉克亚人赛特斯(Seuthes)。安纳克西部司说服雇佣军开出拜占廷。出城之后,士兵们才发觉,自己被空头支票蒙在了鼓里,因此要强行返城。激烈的冲突一触即发。色诺芬这个时候出面周旋,不仅为了拜占廷,为了整个军队,也为了他自己。士兵们一看到他,便一致宣称他的大好时机到了:“你有一座城,你有三排桨战舰,你有钱,你还有这么多的战士”。色诺芬先让大家冷静下来,然后召集全军,接着发言如下:单单为了报复某些斯巴达人的欺压,就洗劫一座完全无辜的城市,他们就会成为所有斯巴达人,所有斯巴达人的同盟,也就是所有希腊人的敌人;伯罗奔半岛战争的经历已经衬托出他们的意图和行事有多么疯狂,区区一支雇佣军如若真要同斯巴达控制下的整个希腊相持下去,他们必败无疑。正义站在斯巴达那边。因为部分斯巴达人的欺骗就要向所有斯巴达人寻仇,就要洗劫一座完全无辜的城市,他们甚至从来没有伤害过蛮人的城市,现在却要第一次对一座希腊城市下毒手,如此一来,这支队伍必定会遭到母邦的唾弃,只能落得个众叛亲离的后果。色诺芬警告大家:作为希腊人,他们应该遵从希腊的统治者,在这个前提下去争得自己的权利——即使什么都没得到,但至少不要丢弃作为一个希腊人的名分。在色诺芬苦口婆心的恳请下,大军决定完全归顺安纳克西部司。色诺芬通晓进退之机。至此,波斯人的背叛使那些把小居鲁士看得高于希腊的希腊人不得不重新端正了希腊在自

己心目中的地位。只要尚未说到小居鲁士的造反远征中的正义,故事就尚未结束。

安纳克西部司的回复不大友善。这让一个忒拜的投机者有机可乘,他蓄意捣毁了色诺芬的计划,造成了这样的后果:色诺芬独自与克里安德离开了拜占廷。后来,将军们无法就下一步往那里行进的问题达成共识。军队再次面临分崩离析的危险,这正是法尔纳巴朱斯和安纳克西部司乐意看到的结局。但安纳克西部司即将卸任,法尔纳巴组斯再也无需对这位斯巴达海军司令曲意逢迎了。这时安纳克西部司请色诺芬重返军队,无论如何也要将大军主力带回亚细亚。只要斯巴达的嫌隙(intra-Spartan jealousies)存在,保持对斯巴达,即希腊的忠实,即使并非完全不可能,也会很艰难。

看到这种情形,赛特斯故伎重演,企图把色诺芬争取到自己这边。克里安诺(Kleanor)和另外一个将军早就想着引军投奔赛特斯了,这两位将军已经被赛特斯的礼物打动。但色诺芬拒绝了赛特斯的美意。新任的拜占廷斯巴达将军阿里斯塔卡(*Aristarchos*)禁止小居鲁士的雇佣军返回亚细亚。色诺芬时刻防备,以免遭到斯巴达将军或波斯省督的出卖。他请示神灵应否投至赛特斯麾下。那时阿里斯塔卡的险恶用心已经昭然若揭,色诺芬得到吉兆,如果投奔赛特斯,他本人和军队都会平安无事。初次会面的时候,色诺芬和赛特斯各自坦白了想从对方那里得到的帮助。色诺芬特别强调,赛特斯应该尽心保护希军使其避免受到斯巴达人的戕害。大军商讨何去何从之时,色诺芬对全体士兵说,一边是阿里斯塔卡的承诺,另一边是赛特斯的许诺,至于如何选择,他建议大家,当务之急还是立刻到一些能够保险地获得给养的村庄。大部分的士兵都认为赛特斯的提议更可取,就这样,小居鲁士的雇佣军一朝易帜,变成了赛特斯的雇佣军。但赛特斯很快就露出了狐狸尾巴。他设宴款待希军将领,却醉翁之意不在酒,只不过巴望着借机攒收献礼。色诺芬极度尴尬,因为他身无分文,轮到他进献时,仗着酒力,总算保住了颜面,遮掩过去了。

色诺芬和他的士兵们忠诚地遵守协约;他们竭尽全力帮助赛特斯扫平了他的色雷斯对手。色雷斯的冬季酷寒逼人。这时,赛特斯的朋

友,也称为代理人赫拉克里德心怀鬼胎,要克扣希腊雇佣军的军饷。当他发觉色诺芬看透了他的阴谋后,就极力挑唆赛特斯与色诺芬不和,并蓄谋煽动其他将军叛离色诺芬。色诺芬开始权衡继续与赛特斯相处下去是否明智。士兵们因为没有收到饷银便迁怒于色诺芬。就在这个时节,斯巴达人卡尔米努斯(Charminus)和波利尼库斯(Polynikus)奉命前来通知希腊雇佣军:斯巴达人决定讨伐狄挲弗倪,因此亟需小居鲁士的这支军队。赛特斯暗自庆幸,真乃天赐良机,终于可以甩掉这个大累赘了,这次索性连所欠之债也赖掉。在全体士兵面前,两位斯巴达来使说明来意,受到了大家的欢迎。此时,一个阿卡狄人起身发言,矛头直指色诺芬,他斥责色诺芬为了自己捞到钱财,全然不顾士兵们的劳苦,把大家带到赛特斯这里,色诺芬实在是死罪难逃。色诺芬的上行已经跌落到了最低谷。色诺芬的辩护——其中包含了他那些广为人知的言行——难道不是比苏格拉底的申辩要简易和有效得多吗?赛特斯最后挣扎,决意阻挠色诺芬同斯巴达人联合,于是就起劲地在色诺芬面前大肆中伤斯巴达人。救主宙斯出面打消了一切疑虑和顾忌。

色诺芬与赛特斯达成了一种含糊的和解,赛特斯同意归还所欠饷银。之后,色诺芬同所有雇佣军和好如初,并与斯巴达人达成明确的一致。他以自己的行动印证了他的信念:希腊高于一切,高于小居鲁士和其他的蛮人(Ⅲ1.4)。但他并未告诉我们,在他心目中,母邦雅典是否高于小居鲁士或斯巴达,因为雅典城已经将他流放(卷五,3.7,卷五,6.22,卷七,7.57)。他告诉过我们这件事,却没有说明情由。得知普罗克西弩斯的邀请后,苏格拉底顾虑重重。整部《远征记》能够证实苏格拉底的忧虑吗?

色诺芬快速对波斯人发起进攻,缴获战利品乃其首要目的。这次战斗相当成功,色诺芬收获颇丰。

在第七卷中,神、誓言、出自色诺芬之口的正式宣誓所出现的频率要高过前面所有的卷帙。

关于古希腊史家

施特劳斯(Leo Strauss)　著
高诺英　译

[编者按]本文为施特劳斯为 W. P. Henry 的《古希腊历史作品——论色诺芬〈希腊志〉中的史书写作艺术》(Chicago 1967)一书所写的书评,刊于 The Review of Metaphysics,卷二十一。

作者亨瑞以此假设为起点:“史学研究的关键是史书写作(historiography)”。他藉此想要表达的是:古希腊政治史研究绝对无法回避的三大巨匠是希罗多德、修昔底德和色诺芬。他之所以选择色诺芬,乃因为《希腊志》“这部作品中探讨的问题”——这些问题与希罗多德和修昔底德作品中相应的问题大相径庭——看来会得以解决:只要批判性地考察上述经典的理论学说,即可攻克那些疑难,到时候,“我们研究古希腊史书写作的现代进路”之优越性自然不言自明,但缺陷也可能随之浮出水面。

在这部著作中,亨瑞把大多精力用来批判曾令其“非常之失望”(p. 191)的古希腊史研究,他总结说,“我们显然尚未做好准备来解释古代史,比如像《希腊志》”(p. 210)。十九世纪和二十世纪的古希腊史研究实在差劲,原因有二:一般的和特殊的原因。一般原因是,研究

者们尚未留心到古希腊史书写作的独特性,它同现代史书显然截然不同。我们的先人不会"为了历史"而研究历史,他们的方式是"审美"的(p. 193)。初看之下,"审美的"这个词语的历史渊源,将会暴露亨瑞所概括的经典史书写作特点的缺陷。对古典的希腊而言,"史书是文学的一种形式……当一位艺术家有感于时代风气,从而秉笔直抒,史书就是文学"(p. 193)。这似乎印证了亨瑞所译解的一句昆体良(Quntian)的名言"史和诗某种程度上是一回事"(p191)。显然,三位经典史家深受时代精神激荡,他们力图表现这一精神。但是,翻开希罗多德、修昔底德的作品便可发现,这种观点有失偏颇。也就是说,其中没有事实支撑这种观点。按亨瑞对十九、二十世纪研究古希腊史书写作的学者们的批评,或许他也不幸地分享了这些学者(或他们中的多数人)共同的偏见:即"今天我们懂得"史书写作的一般意义和经典史书写作的特殊涵义。

十九、二十世纪的史学学者们失于理解《希腊志》的特殊原因肇始于今人对色诺芬的偏见。他们以为,色诺芬天性"显然淳朴",或者"浮浅却不乏真诚",这都是因为他举止"坦率而不做作"。这些学者们谈起色诺芬时,一副"高人一等"或"屈尊俯就"的架势(pp191 - 192)。在这里,亨瑞揭露了当代学术鲜为人知且令人瞠目结舌的短浅和自以为是:学者们指责色诺芬没有表现出特别的精通世事和心胸豁达。他们说起色诺芬心思质朴或心胸狭隘时的姿态,就好像洞明世事和心胸豁达竟是唾手可得的品质,用捞到哲学博士的方式就可获得。

为了澄清色诺芬的写作并非"无心为之",亨瑞探讨了"三个典型事例"(p. 193)。第一个就是审判参加阿吉努斯亚(Arginusae)战役的将军们。

> 在这一事件中,最令人费解之处要数色诺芬对苏格拉底的处理了。尽管色诺芬不会、当然一定不会在这里忽略苏格拉底对正义的坚定恪守,可是,除了不经意地提到一笔而外,由始至终,色诺芬对这位伟大哲人竟未置一词。实际上,这不经意的一提,正是整部《希腊志》中唯一提及苏格拉底——色诺芬的良师益友之

处,而且是一语道破天机。尽管此书中绝少关注苏格拉底,事实上,当终于说到苏格拉底时,他称苏格拉底是“索佛融尼司库斯(Sophroniscus)的儿子”,仿佛读者可能不会像被期望的那样,明白这究竟指的是哪个苏格拉底。

亨瑞清晰地揭示道:

> 整个事件的进展显然经过精心策划,用意无他,只是为了呈现伟大的哲人面对压倒性的强迫时的坚决抗争。所有对色诺芬只给了苏格拉底一行文字的位置的非议,说什么色诺芬懈怠了苏格拉底或没有认识到苏格拉底生活的意义,都是不恰当的。这些都是根深蒂固地误解史书写作方式惹的祸……其实,色诺芬小心翼翼避免因不合时宜的期冀而破坏读者的印象,他点到为止,不再乏味地一一细数苏格拉底的德行,不再妄加赘语来抬高这个早已至高无上的形象(197)。

依亨瑞之见,上述那些和类似的反思清除了对色诺芬的指摘,那些批评只是不满于色诺芬在这一节中只点了一下苏格拉底的父名,而且,整部《希腊志》都没提苏格拉底的受审和被判死刑。在色诺芬对这些将军们的审判的叙述中,亨瑞只找到仅有的一处“技巧上的失误”。苏格拉底勇气十足地拒斥暴民们无法无天的要求,紧接着下来就是欧律普托勒穆斯(Euryptolemus)为将军们的辩护演讲,演讲“竭尽全力,入情入理,慷慨激昂”,很明显,“连病恹恹的人都会坚持听完……何况宅心仁厚的听众哩”。这次演讲被安排在暴民寻衅闹事片刻之后,亨瑞认为,“明摆着这不可能”。“简而言之,在这里,艺术作品在某种程度上就不顺畅了,并且色诺芬对自己的主题处理得未免过于轻率”。但是,艺术上的不顺畅就等于技巧上的缺陷?再说,色诺芬原文是欧律普托勒穆斯“之后”讲道。“之后”并不意味着“之后立即”,正像《希腊志》开篇之首表示的那样。假如说欧律普托勒穆斯的演说发生在苏格拉底的介入之后,它甚至还可能是受苏格拉底的影响而作的。总

之，直接对照苏格拉底一个人的审判（以间接方式叙述）和欧律普托勒穆斯的长篇演讲（直接陈述），将促使我们留意到色诺芬的苏格拉底从来没有公开发表过演讲，除了为自己申辩以外。

亨瑞有关上面那个情节的解释值得赞扬，其中的失误自然也比他指出的色诺芬的失误更需要推敲。他的批评可以让我们理所当然地要求他做出解释，为什么色诺芬在这里以苏格拉底父亲的名字称呼苏格拉底？为什么色诺芬要在苏格拉底审判一事上缄默不语？要想弄懂色诺芬在《希腊志》中对苏格拉底一直沉默，我们可以参考一下修昔底德，他对雅典人的“内心生活”一言不发是出了名的。一个人除非顾及到色诺芬在他的作品中（不是他的苏格拉底作品）（《远征记》III，1.4－7和《居鲁士的教育》III，1.14及38－40）另外两处涉及苏格拉底的地方，还要对色诺芬的苏格拉底作品谙熟于胸，否则，不可能恰当地提出亨瑞失于回答的问题。要想掌握《希腊志》传达的特殊智慧，只有参照色诺芬所有关于智慧的思想，即他笔下的苏格拉底的智慧。《希腊志》的宗旨不是单单这部作品自身所能涵盖的，它那蹊跷的篇首早就确凿暗示了这一点。

色诺芬是否抱有偏见，即他赞同斯巴达（和阿吉西劳斯【Agesilaus】），反对忒拜（同伊帕米诺达斯【Epaminodas】）？亨瑞引用另外两个典型事例来剖析这个问题，他认为，这两个事例是打开《希腊志》（或其大部分）之门的钥匙。亨瑞告诉我们，倘若色诺芬完全处于偏见的笼罩之中，他就会以其他方式结束《希腊志》（pp. 200－204）。最后，亨瑞与那些误以为色诺芬抱有偏见的观点大战一番。他特别指出，那些指斥色诺芬之偏见的学者们竟“无意于界定偏见的含义”（p. 204）。“然而，色诺芬钟情斯巴达、厌恶忒拜，却是不争的事实”。可这并不足以证明色诺芬对这些城邦“抱有偏见”（p. 205）。“这就是色诺芬史书写作中最重要的问题”（p. 206）。问题是，斯巴达是否配得上色诺芬的钟爱，忒拜是否不应当承受色诺芬的蔑视。或者，对于亨瑞来说是一回事，即色诺芬对这两个城邦的意见是否“并非其同时代人共有”（p. 208）。亨瑞的回答不尽如人意，因为，他没有全面、细致、深入地考察色诺芬提起两个城邦的美德与邪恶时的所有章节，在

那此章节中,色诺芬以自己的名义说话(另参 pp. 162 - 163,在这里,亨瑞将两节看成相互照应:在一节中,色诺芬以自己的名义谈及由斯巴达发动的"侵略行动",在另一节中,色诺芬借他人之口表达了同一意图)。当然,对于《葬礼演说》最微弱的记忆都应当能阻止亨瑞做出如此结论:"每位希腊人都是亲善拉孔尼刻人的(philo - laconian)"(p210)。然而,无论如何,正如事实意味的那样,我们得感谢亨瑞,感谢他提出的那些问题。

亨瑞对流行的关于《希腊志》的观点不以为然,才提出了这些疑问。他的不以为然得之于对那些流行理论的详察。他的考察占了书的大半篇幅,却少有迹象表明他大不认同"屈尊俯就"、"居高临下"式的态度。但在《跋》中,他对此态度措词强烈,有板有眼。事情有没有可能如此?即,当亨瑞完成了大半部著作后,才开始对那种"自以为高高在上"的架势产生了意见,可是,这个时候,他认为更正行将完毕的作品已经没什么益处。这就是说,亨瑞身体力行地效仿他眼中色诺芬的《希腊志》的写作方式?其实,他对《希腊志》前两卷中所谓的"巨大失误"的非难,可与他所驳斥的学者们的意见等量齐观。他说,这两卷"纯系粗制滥造,苍白贫乏,甚至比不上色诺芬其他著作中最不着力之处"(pp. 53 - 54)。此书后五卷"连贯性不是很强",它们的缺点"与前几卷叙述一样缺乏和谐"(p. 133)。在阿吉西劳斯居主导地位的那一部分,"naivete(率真)是杜撰的,本该率真自然的那些伟大完美之物也显得生硬、刻板、矫揉造作"(p. 156)。"色诺芬的《希腊志》有一部分是要献给那些一直萦绕在他脑海中的青年男孩"的(158)。但事情怎么会这样呢?这种错置和虚假的英武男子气"一直"悬在色诺芬心头,却只影响到《希腊志》的某些地方,几乎丝毫没有波及《远征记》?更坦率地问,整个《希腊志》的主旨何在?

那些惹亨瑞大为不满的"理论"中有这样一种主张:

> 《希腊志》前两卷是续写修昔底德的未竟之文并给它作了结。由于没能寻找到两部著作在观念上的联系,所以,要说色诺芬可能熟谙修昔底德的写作并且无孔不入地受到了修氏的影响,我们

恐怕要与支持此见解的证据失之交臂了。(p. 49)

假定亨瑞所反对的观点是正确的,假如"色诺芬将自己的作品看成是对修昔底德的接续"(p. 53),那么,修昔底德宣称的创作动机就适用于《希腊志》。就此而言,这个观点

> 可能是所有关于《希腊志》的设想中最为根本的了;它如此重要,以至于下列事实可能令人感到突兀——这个观点原本只是假设,而且还是个需要重新检查的假设(p. 15)。

诚然,上述观点源自一个显而易见的谬论:据考察,"大致上"《希腊志》始于修昔底德作品结束之处,由此断定"色诺芬在接续修昔底德"(p22, n.)。我们如何追寻《希腊志》的主旨?亨瑞没能提出这个问题。《希腊志》为有史以来唯一一部以"之后……"开篇的著作。这部书令读者挠头的第一个地方就是,它没有一个通常所见的开端,尤其缺乏一篇作者自陈宗旨的前言(proem)。还有一处通常未被留意,如果不细较语法上可能的限制,其实这部作品同样是以"之后"结束全书:

> 战争之后,希腊依旧混乱无序,动荡不安,较之从前更甚。我的笔就到此为止。之后的事,自会有人去写。

倘若我们对照结尾来阅读篇首,或许我们会认识到,在色诺芬看来,人间之事总是混乱不堪,我们称之为"史书"的职责就是记下这些或大或小的混乱,所以,写史的人差不多可以在自己认为最合适的地方开始或者结束他的写作。"千变万化,终究复归其宗":伯罗奔半岛战争结束之际,当吕桑德(Lysander)昂扬进驻皮雷埃夫斯(Piraeus),流放者们归来,雅典城墙轰然倒塌时,许多人以为,那一天是希腊的自由之始(Ⅱ2. 23)。色诺芬悄无声息地通过接下来的状况透露,那些人搞错了。"在这里,我希望,开始我们永久的欢乐",爱德华王(King

Edward)在《亨利六世·第三部》末尾处如此宣布,不过仅凭将来出场的理查德三世就已将他驳倒。显然,"历史进程"不过充斥着接连不断的混乱这一主张就与修昔底德截然不同。依照修昔底德的风格,史家之笔的开端和收尾,取决于重大历史事件和运动的始与终。以伯罗奔半岛战争为例,整部修昔底德的作品就是要再现这场战争。由此可见,《希腊志》在任何严格的意义上都难以称为修昔底德的续篇。这就更加迫切地激励我们去思索以下问题:色诺芬的历史叙事得以流传的价值何在?究竟是什么使得他的历史叙事浑然一体?标题"纪元前411至362希腊史事录"所透露的思想,如果能称之为思想的话,也回答不了我们的疑问。色诺芬的《会饮》致力于展示贤良方正们放荡不羁的行为,因为此类做法同端庄雅正的举止一样值得一记(1.1)。《希腊志》可以说主要记录的是贤良方正们的严正事迹(这些事迹发生在公元前411到362之间)。此观点或许可以追溯到《希腊志》几处详细的题外话,色诺芬自己把这些段落划归为题外之言。那些详细的题外之言位于《希腊志》(Ⅵ1.19和5.1,Ⅶ3.4和4.1),讨论的是僭主,按照贤良方正的定义,这些君主制下的统治者们没一个堪称贤良方正。毋庸置疑,除非深入钻研色诺芬的苏格拉底写作,否则我们不可能理解色诺芬的贤良方正这个概念的涵义。

总之,理解色诺芬的任何一部著作,时刻都得将他的一个原则牢记在心:"心怀美好的事物而非丑恶的东西,才高贵、端正、虔敬,同时也令人快乐"(《远征记》V结尾处)。正是在这个意义上,色诺芬一直高贵、端正、虔敬并快乐地写作,尽管他对"历史进程"持有悲悯同时也令人悲悯的态度。我们一定得牢记这个箴言,以便如其所是地欣赏被亨瑞贬斥为"纤弱的呓语"的那些段落。

上述对《希腊志》主题的反思引导我们考虑去纠正那些针对这部作品前面部分的负面批评。鉴于可敬的缘由,色诺芬无法像修昔底德那样恭敬严肃地对待历史。他心中最美好的回忆与往事全都是苏格拉底的私人谈话,而贤良方正们的公开演讲和举动,就这个叫法最表面的意义来说,都谈不上庄重。为什么会有人声称《希腊志》的轻浮与修昔底德作品之庄重截然对立呢?我们在这里找到了根源。据《希腊

志》一书中提出的基本原则，有人也许会认为，色诺芬的庄重存在于他的虔敬之中（另参V4.1）。但在此类词语上的严肃并未使得修昔底德在任何地方庄重过头。然而，《远征记》里记录的唯一一次色诺芬与苏格拉底的谈话似乎表明，色诺芬对待虔敬的态度并未完全脱离轻率。最后，可能有人主张，两位伟大史家的根本区别寓于此中：修昔底德认为，使人领会“历史”的开端和万物的开端（archai）之间密切或直接的联系是可能的，而在色诺芬眼中，这种关联纯系子虚乌有。

如果我们承认，《希腊史》严格地说不属于修昔底德作品的完结和续篇，《希腊志》的开篇之词却逼迫我们认定，这本书确系某书之延续。既然不是修昔底德的续文，又是哪个的下篇呢？的确，色诺芬希望它看起来像是修昔底德的接续，这尤其可以解释，色诺芬为什么没有正好从修昔底德无心或有意断掉的地方继续讲述。

十九和二十世纪的学者们已经花费九牛二虎之力去证明《希腊志》中记叙伯罗奔半岛战争最后几年的部分（也就是可能被认成修昔底德未完的作品之续文的部分）和其他部分之间存在巨大差别。亨瑞相信，自己已经驳倒了所有赞成此“观点”的论证。尽管他没有一一论证它们。他尤其没有探讨立足于这个事实上的主张，这个事实就是：《希腊志》前两卷避免详细提及战事之前的献祭，同时后五卷中却频频提到。亨瑞将这个差异一棒打为“无头无尾的材料堆积”（p. 54）。这样的漠视未免太过草率。《希腊志》卷三至卷七的作者看重战前献祭和类似的活动；修昔底德和《希腊志》卷一至二的作者对此却不怎么重视；两大史家双双认为，关系到战前献祭重要性的问题很重要。我们这位现代学者断言，两种说法都错了，却没有迎难而上地反驳它们，不止如此，他甚至没详陈己见。照此看来，不可不慎重地研究《希腊志》卷三至卷七中的战前献祭和类似活动。色诺芬并非在任何情境下都热衷于堆积“诸如此类无头无尾的材料”；他为什么有时如此，有时却不呢？

如果我们纯粹从“文学作品”角度阅读《希腊志》前两卷，不夹带任何学术眼光和己意，我们就会感觉到它们沉闷乏味，毫无创造力，无力令人耳目一新；它们甚至充满了混乱——如它所摹仿的对象，混乱

得如同一场胜负未卜的战争。突然之间,一道耀眼的闪电穿破了雾霭和黑暗;阿尔喀比亚德(Alcibiades)出场了,他号令集合雅典的勇士们,宣布他们必须在海上作战、在陆上搏斗、在城墙上厮杀。因为"我们已经没钱了,敌人却可以从国王那里获得源源不断的给养"。前一天阿尔喀比亚德早已制定了严格的军纪,以防海军部署方案泄密:"凡胆敢私自航越对面海岸的,一经发现,格杀勿论"。我们就此打住,回溯篇首,会注意到截止目前(卷一1.5-15),阿尔喀比亚德这个人名同其他人一样已被提到过两次。色诺芬已为雅典最后的溃败准备好了最直接的原因(不仅仅是最直接的):因为雅典的将领们不屑一顾地拒绝了阿尔喀比亚德的建议,吕桑德才取得对雅典的决定性胜利(Ⅱ1.25-26)。这个对阿尔喀比亚德不显眼的嘉赞,这个含蓄的假设——如果阿尔喀比亚德手握将权,吕桑德就可能不会赢取那场决定性的胜利:这就是色诺芬在那种情境下所能作为的极限,就像他在《回忆苏格拉底》中所为。明白了阿尔喀比亚德在伯罗奔半岛战争最后阶段举足轻重的地位(另参.同见Ⅰ5.9),我们就可理解作品前部讲述的那些没有圈之以t's而是点之以i's的事件了。例如,雅典将军们愚蠢的轻率导致了斯巴达在阿戈斯坡塔米(Aegospotami)的大捷,凯利克拉底达斯(Callicratidas)高贵("英武男子之气")的傲慢使雅典在阿吉努萨(Arginusae)大获全胜,但随之而来的却是雅典暴民暗杀凯旋的将领们。雅典的傲慢与斯巴达的傲慢对比多么鲜明。那些将领们,甚至阿尔喀比亚德的命运与赫墨克拉特斯(Hermocrates)的命运对照也如此强烈,赫墨克拉特斯被流放了(非暗杀),仅因为他释放了叙拉库塞(Syracuse)。可是,亨瑞指责色诺芬花费二十二行笔墨在阿比都斯(Abydus)"致命的狭路相逢",三十六行在赫墨克拉特斯"快乐的告别式"(p.9)上。

亨瑞关于色诺芬对科若尼亚(*Coronea*)战争的评价的解释可谓他书中的最精彩处之一。他意识到,色诺芬的评价暗示或以隐微的方式表明,他对阿吉西劳思在战斗中采取的"孤注一掷"的策略极为憎恶。此论尚待深究,也就是说,我们需要追究色诺芬隐藏起来的对阿吉斯劳思的真实看法。我将毫不犹豫地断定,阿吉斯劳思不是那种与色诺

芬意气相投的人物。怎么能够想象:一个拥有色诺芬的持重和谦虚的人会和色诺芬笔下(不同于色诺芬对他的详细评价)那个愚蠢得离奇、自诩甚高、矫揉造作的阿吉斯劳思完全相像?色诺芬引为朋类的是阿吉西劳思的前任,曾统率大军的得基里达斯(*Dercylidas*),人们给了他一个亲切的昵称:"西绪弗斯"。他曾因目无军纪而遭惩罚,八日之内连拔九座城池,他行事万分机敏,极力避免哪怕些微的意气用事,经常乐于远离家乡(斯巴达)。色诺芬的阿吉西劳思画像初看之下似乎是通向他内心的钥匙,可是,我们对色诺芬了解得越多,这就变得越来越像个谜。阿吉西劳思看来曾很看重色诺芬(参见普鲁塔克,《希腊罗马名人传·阿吉西劳思》20.2);他作为一位国王,一个漫长谱系中的继承者,或许是色诺芬的庇荫和荣耀(*praesidium et dulce decus*)。如果色诺芬感激并忠实于他,也不算有乖情理。但色诺芬深知,存在着更高的责任,远远超越基于感激和忠诚的职责。这些更高的责任就是:实事求是地看待事物,传达某个人(【译按】指苏格拉底)的真知灼见给那些天性和教养都适宜于接受它们的人。色诺芬对阿吉西劳思显白的和隐微的评价之间的差别就是证据。

《居鲁士劝学录》中的爱欲与政治[①]

鲁宾(Leslie G. Rubin)　著
高诺英　译

《居鲁士劝学录》一书精彩纷呈,本文意欲择取其中之一而探讨之,期望不虚此行。综合考虑之后,我选择了庞娣娅出场的章节。首先,此人被誉为全亚细亚举世无双的美女。关于她的传说引人入胜,她的举止雍容高贵(海格寅斯【Higgins】,p53)。重要的是,这部著作中以哲学的本质(philosophic nature)为主题的对话共有两次,其中一次就是因她而起。在那次讨论中,居鲁士和他的朋友阿斯帕思(Araspas)谈论了灵魂中的情欲饥渴(*erotic longing*)所引发的诸种后果。其次,第二次哲学对话的参与者是居鲁士和朋友逖格拉尼(Tigranes),他们一起探讨了畏惧,和它那令逆忤者驯顺、狂傲者谨慎的威力。这两次哲学探索之间显然存在重大关联。第三,如果未能高屋建瓴地统览这部史诗之作,我将很难确定这两次谈话在色诺芬所有教诲中的地位。居鲁士的政治制度也渗透着他对情爱的看法,笔者将

---

① 本文是为出席一九八六年美国政治学学会北美分会在华盛顿召开的学术研讨会而作。美国政治学学会在希腊政治思想协会的资助下举办这次会议。在此,我向出席大会的专家委员会致谢,特别感谢艾姆布莱尔(Wayne Ambler)教授、格莱恩教授(Gary D. Glenn),同时我也感谢查尔斯 T. 罗宾(Charles T. Rubin)、蔻特(W. John Coat)并大会工作人员。Interpretafion 编辑部审稿人为本文提出了宝贵修改意见,特此致谢。

探讨他的这些思想。庞娣娅被俘之后的讨论和事件只是隐喻，暗示着居鲁士从此掌控了庞大的军队和帝国。然而，庞娣娅的故事至多是一个真实的试验——居鲁士为了争取和保持臣民们的忠诚而做的尝试。通过深入分析这个隐喻和试验，我将指出那段以爱为主题的对话如何表明了色诺芬的政治意图——既阐释又批评居鲁士在政治统治上取得的成就（另参奈伟【Newell】1981；格莱恩【Glenn】）。

《居鲁士劝学录》开篇就提出了笔者正要考察的论题：大多数的政治统治树立不久的确就夭折了。居鲁士是色诺芬和同侪所知的唯一这样一位君主，他使“万民咸服、万城俯首、万国来朝”，尽管“有些臣民处在天高皇帝远的偏僻之地，要走上数日或累月的路途才能一睹居鲁士的伟姿；有些人从未有幸一睹圣颜；还有一些人心里明白他们此生肯定无缘同居鲁士相见”（卷一，1.3 译文皆出自米勒【Miller】之手，在一些因术语使用不当而导致文意晦涩之处，笔者遂做修改）。人们普遍认为，《居鲁士劝学录》并非信史，书中的居鲁士和波斯纯系子虚乌有。色诺芬以历史纪传体的形式，生动逼真地构造出这位伟人、这位举世闻名的征服者在波斯和米底亚所接受的道德和处事教育，以及居鲁士征服和治理他那庞大帝国的生涯。究竟是什么使得众人甘心拜倒在一个陌生人的脚下？又是什么使得居鲁士的统治如此地招人想望且几乎不可抗拒？身陷居鲁士军营的庞娣娅引发了一场有关情欲之爱的对谈，这场谈话看似偏离正题，却是解答上述疑问的绝好契机。

色诺芬好像撇开了主要关注点——帝国的创立和居鲁士的领袖才能，转而叙述了一场有关爱情和爱之威力的谈话，这正是我们将要透彻钻研的选段。依照全文脉络，庞娣娅的故事发生时，居鲁士已经接受了双料教育，他既在父亲治下的波斯学习过严正的君子作风，又在外公统治的米底亚受到纵欲的熏陶——身为独裁君主就可以满足自己的任何欲望。居鲁士的帝国征服事业始于一个附属国——阿美尼亚（Armenia）爆发的叛乱。他前去平定乱局，继而开进了阿苏里亚（Assyrian）人的国土。就是在这样一种语境中，居鲁士的友人——阿斯帕思及其情爱韵事突然插入，可谓幽默之至。以现代的眼光来看，

《居鲁士劝学录》简直就是一部历史传奇(米勒,p.8)。但是,依我之见,这些段落并未离题,它们对于理解居鲁士的事业非常重要。关键是:尽管色诺芬在本书末尾明确表示他不大欣赏居鲁士的统治,但他笔下的居鲁士显然具备一个领导和统治者的资质。有人会反驳说,居鲁士的失败可是铁板钉钉的事实,他未能好好教导其子,以便有朝一日接替王位。与此相反,我认为庞娣娅的遭遇确然揭示了色诺芬之所以拒斥居鲁士之统治手法的缘由。

奈伟(1981,见各处;1983,pp.900-905)主张,庞娣娅对认识居鲁士的统治至关重要,她代表着居鲁士的下属们对美和高贵的至高追求,而居鲁士不会准许这种追求付诸实现。爱欲在奈伟的分析中同样占有举足轻重的地位,但本人的解读方式和目的则不同于他。

我没能在这部著作的前半部找到任何与情爱和情事相关的片言只语,满眼都是些居鲁士广结缘好、和睦家庭之类的事情,再者就是他雄心勃勃、紧锣密鼓地为统兵掌权所做的准备。除了他的母亲,任何一个女人都无法料到居鲁士会有登峰造极的那一天。他保持着一副不屑对同性恋行为指指戳戳的样子,就在同阿斯帕思的谈话刚结束后,他还拒绝接受一个新盟国献上的公主(卷一,4.27-28;卷五,2.7-12;卷三,3.12 中 erotikos 的用法有特殊涵义。参见各处,pp.399,401;Newell,1983,p.895)。如果居鲁士这个时候创建一套"爱之效用"的理论,它将十分有趣,而且绝对正确。他肯定以不同于寻常年轻人的方式沉思过这个主题。

庞娣娅出场

庞娣娅的故事开始于第五卷。让我们结合上下文来开始我们的细读。第四卷临近结尾时,居鲁士与他的劲敌——阿苏里亚大军初次大规模交锋。波军大获全胜,满载战利品而归。他将一大半所得都分发给了非波斯籍士兵,藉此收买忠心。他在命令中宣称,之所以如此分配,乃是为了报答和满足盟军、向诸神致谢、犒劳居阿克萨瑞思(Cyaxares)——米底亚国王、居鲁士的舅舅、一个脾气火爆的主儿、居

鲁士大军粮草供应的最大靠山(卷四,5.38－54)。居鲁士一贯宣扬的勇者受赏原则在此处没有提及,不禁令人称奇,然而,它不可能只适用于波斯人吧(卷三,3.6－8)? 这条论功行赏的原则既然没起作用,那么,岫卡尼亚(*Hyrcanians*)和米底亚的装甲部队将平分战利品,也许会象征性的剩给波斯人一些杂碎之物。米底亚人还没有选择国王的赏赐品就已经从居鲁士的奖品中挑出了所爱之物。这一举动违反了居鲁士的规定,但他并未加以制止(卷四,6.2)。他获得的最珍贵,最光荣的回报是军心,他将其紧攥在手,不许他人染指,遑论查验。这个收获除了为他蒸蒸日上的声誉锦上添花之外,也使他在日后的军事征伐中如虎添翼。

在第四卷结尾处,阿苏里亚国王死了。不计其数的阿苏里亚人及他们的盟友、连同军营、大部分粮草统统落入居鲁士手中。居鲁士还赢得一个新盟友——葛布鲁阿思(Gobryas),此人同新任的阿苏里亚国王有宿仇。第五卷的开场相对平静:居鲁士赠予居阿克萨瑞思的一个属僚一名乐妓,这个人在沙场上并没立下了什么汗马功劳,赏赐纯粹出于居鲁士的恩惠。接受了礼物的米底亚人声称,他会更热切地追随居鲁士,而不是呆在家里。感激之情加上对乐妓技艺的陶醉使得这个追随者决心为居鲁士效劳。先前,居鲁士曾千方百计地培养他者对自己的感恩情结,包括他的波斯友人、他的盟友、甚至包括那些屈服于淫威的人们。他花样百出地施展仁慈大度之品德,以加固他人的效忠之心(卷一,4.2,10－13,26;4.24;卷二,1.21;4.10;卷三,1.28－31;2.12－26;3.4－5;卷四,4 另参法贝尔【Farber】,508－509)。居鲁士的手段有两种潜在的危险:要么那位米底亚人如此迷恋乐女,享惯了太平宴乐,从此就会无心战事;要么对这种消遣日久生厌,会向居鲁士伸手再讨其他赏赐。无论如何,居鲁士看起来要急切地喂饱所有同伙,他慷慨至极,孜孜不倦地取悦于那班人。只要一名乐师能够达到目的,他会眼也不眨地送出。

接下来的内容如下,居鲁士召见阿斯帕思,并请他悦纳一种最珍贵的钦赐——庞娣娅,“传说中亚细亚姿容绝世的美女”,苏萨(Susa)的阿波拉达塔思(Abradatas)之妻(Ⅳ4.2;Ⅴ.1.2－3)。米底亚人阿斯

帕思在孩提时代就与居鲁士结为好友,当时居鲁士在他外公身边,也还是个孩子。当居鲁士为了完成一个波斯君子的法定教育而不得不回国时,他送出一件华贵的礼袍,那件礼袍本来是米底亚老王送给外甥的礼物,只有极其受宠的人才有幸得到如此御赐(espazeto)(卷一,4.26)。色诺芬没有点明居鲁士将礼物转赠给了谁。我们对那位受赠者一无所知。直到庞娣娅出场后,我们才知晓了他的名字——阿斯帕思。只有从下面的故事中我们才能窥探阿斯帕思的特点及他与居鲁士的关系。切断了同居鲁士的联系,这个人物将黯然失色。在对话时,阿斯帕思每每被作者称为"这位年轻人",但他不可能比居鲁士还小。莫非这种称呼直指他的幼稚轻信?居鲁士请阿斯帕思照管倾国倾城的庞娣娅,似乎表明他完全信任这位年轻的朋友。这个结论似乎不大妥当,因为居鲁士深知庞娣娅会腐化任何人,哪怕他心如磐石、矢志不渝。尽管我们还不十分明白居鲁士如此安排居心何在,但阿斯帕思接受这个任务之后的下场肯定能够揭示居鲁士的某些用意,居鲁士想必早已算准了朋友日后的行为。

阿斯帕思似乎不大相信居鲁士会派给他这样的任务。他曾亲身参与俘获庞娣娅的行动,而居鲁士与那位绝世美人却未曾谋面。于是他努力让居鲁士感受到那个女人的美。他在言谈之间极力推崇她的身体之美。叙述庞娣娅被捕的情形时,他的言辞中也洋溢着对她心灵之美的赞叹。尽管她可能只是企图逃脱查验,她也没有摆出一副高傲自大的样子,她打扮成奴隶,戴着面纱。当捕人者闯进她的帐篷时,她低头凝视着地面。凡是看到她的人一眼就能认出她来,而不消她口吐一言或者手挥一寸,高尚的德行(arete)和娴雅的举止使得混在奴隶群中的她犹如万绿丛中的一缕丹红。她那女性的美德重在情态而非举动(有关女性美德,另参亚理士多德《尼各马可伦理学》卷八12;《政治学》卷一,13.3-7;卷三,4.26-27;荷马《奥德赛》卷二,206)。落入敌手后,庞娣娅大哭起来。这时阿斯帕思的一个同伙试图安慰她,劝说道,她将成为另外一个男人的掌上明珠,那个男人比她那享有盛誉的丈夫更英俊、聪明、更有权势,总之比她丈夫有过之而无不及。哪知这番好话弄巧成拙,并没有使她的忧愁释然,反而令她号啕大哭起来,并

撕扯自己衣服(稍后我们就可以知道她对丈夫及其荣誉的忠贞不渝。这样一来,庞娣娅就会更加痛苦,不但因为自己身陷虎口,她还为丈夫的耻辱而痛心)。阿斯帕思对庞娣娅的痛楚视若无睹,津津乐道她的美丽——她衣衫褴褛、悲苦不堪时的可人模样,并且打保票说她确实不愧为全亚细亚美丽绝伦的美人(卷五,1.4-6)。大概因为阿斯帕思从未体验过沦落为奴的痛苦,他为居鲁士效劳,截至目前还没有遭遇过什么苦楚,也无需做出什么重大牺牲,所以他无法理解这一点:正是对命运的不盲从极大地拔高了庞娣娅的美丽或高贵(kale。本书中,"kalos"一词频频出现且用意含混。我姑且将其译作"美丽或高贵",因为色诺芬或居鲁士究竟把哪个当作有情人钟爱的对象,经常不是很明确)。

居鲁士和阿斯帕思坐而论爱

与阿斯帕思不一样,居鲁士打着服务子民的幌子,实际上却喝来唤去地使唤他们,而他本人极力避免受任何人支使。他一定能体会到庞娣娅被俘时的悲痛,尽管他以相当超然事外的口吻来谈论她的美丽和用处。首先,他向阿斯帕思声明(以宙斯的名义发誓)他从未见过那个女人,"宙斯在上",他也不打算去见她,"即使她美得如你所言"。居鲁士强迫自己淡化庞娣娅姣好的容貌,他为自己的举动所做的第一次解释表现了他对自己灵魂和人类欲望的洞察:他声称生活忙碌,无暇"她"顾,一旦一睹芳容,他就不得不为此奔走了(卷五,1.8)。这就是说,他已经断定,绝世美貌会引诱人们荒废重要事务,即便意志坚定如他居鲁士一般也无法免俗。一个决意征服天下,克服灵魂所有弱点的居鲁士形象更加醒目。夺取阿苏里亚人的领土,创建一个宏伟的帝国才是居鲁士真正的目标。克制肉欲可能只不过是手段而已,一旦达到真实的目的,手段就可以弃如敝屣。居鲁士丝毫未提起为情欲所驱或者夺人之妻是龌龊或不义之举。他向那些忠实的随从们郑重承诺,他的帝国将会满足他们各种欲望(例,见卷一,5.8-13;卷二,1.23-24)。

我们一定看得出来,单凭着阿斯帕思对庞娣娅的美丽或高贵的一番盛赞,就已经使居鲁士动了一睹芳姿的念头。仅从他从未与她谋面这一点来看,居鲁士意志之坚就已经非比寻常。他也为美貌深深吸引,这有害于他的军事征伐。居鲁士似乎认为,即便只是看见庞娣娅,认识她,都需要难以置信的克制,并且会瓦解他的独立自主。

居鲁士的朋友论证道,美丽并非灵魂的樊笼,不会妨碍一个人的利益和前途。阿斯帕思的论点要求一种根本性的区分(也可能只是一个虚假的困境),即世上的事物一分为二,面对其中一种我们只能做出本能的回应,而另外一类在人的掌控之中。引入一种渐趋显要的对比之后,阿斯帕思说道,大火只会烧伤那些贴近它的人,决定爱一个人属于个人选择(卷五,1.9-10)。在人类的实际行为面前,这种区分很难站稳脚跟。一些人喜爱某些美好事物,另一些倾心于另外一些美好的东西,但这些都无法证明一个人只会选择心爱之物,就像他选择衣服或鞋子一样(卷五,1.2),也不能否定美丽在人类灵魂的情欲部分可以激起不由自主的迷恋。爱美乃人之天性。阿斯帕思举出的相关事例作为佐证,证明人类天生具备控制爱情的能力,他的证据是宗教和禁止乱伦的城邦律法(卷五,1.10)。那些律法的存在本身就表明:彻底灭绝情欲比登天还难,无论通过自制还是律法,人类还是天神。

从完全相反的事实出发,有人会质疑阿斯帕思所列举的那些在人的控制之外的事物,诸如饥、渴、冬天感到寒冷、夏日甚觉炎热(卷五,1.2)。居鲁士的军队纪律整肃到如此程度:即使供给缺乏时,士气也依然高昂,而且能够抵制得住那些我们在今日高科技时代仍然称之为本性趋之的东西,这种成就全赖将领们长期熏陶于其中的国民教育(civic education)。居鲁士带领的这班自我约束和纪律严明的波斯人马做到了一件在一个米底亚人看来绝不可能的事情:禁止一个没进食的人感到饥饿(卷二,1.29;卷一,3.9;卷四,2.38-41,46-47;卷五,2.17-19)。从另一方面看,居鲁士常常以食物或其他肉体享受犒赏自制、守纪或勇敢的下属。他还必须给他们什么?荣誉和晋升比起物质奖励来,简直就是小巫见大巫。居鲁士的双面意图再一次左右了他的行为。

居鲁士反驳了阿斯帕思，他认为身陷爱欲之中的人无力脱身，无力抗拒它的威力，达到了令人震惊的田地。等他们意识到身为奴隶乃"滔天大恶"时，已经跌入所爱之物的辖制中了。这些痛苦的受难者可能会呼天告地，立誓要从自我摧残的困境中挣脱出来，但他们发现"一种更强烈的欲求捆绑着自己，满足这种欲求的愿望比挣脱铁镣铐的欲望更热烈"（卷五，1.12）。他们心甘情愿地受情人（the beloved）摆布；不顾一切地讨好情人。的确，他们不惜一切代价供奉着"主子们"的权威。这些爱情的受害者们仿佛只是在抽象的意义上明白"身为奴隶乃罪恶"的道理，而对自己真实的处境毫无知觉。对此作何解释呢？大概因为他们的遭遇属于特殊情况，由爱情导致的主仆关系中，主人并不情愿当暴君，同时，奴隶也乐意将自己的自由拱手献上。

阿斯帕思扬言，只有弱者在遭受奴役时，才会既无法竭尽全力地摆脱桎梏，又鼓不起自我了断的勇气，尽管他们巴不得一死了事（卷五，1.23）。从某种意义上看，他在为这样的观点张目：只有天生盲从的人才会成为奴隶；天生就是君子（kaloi kagathoi）的人能够约束自己对"金钱、宝马、美女"的渴求；这些君子们要么仰仗自己所精通的正义之道（to dikaion）来避免陷入尴尬，否则干脆就自杀（卷五，1.14）。阿斯帕思将受制于情欲（*eros*）和受缚于任何激情等同，渴望有所收获是他的主要例证。如果人们能够并且应该惩罚偷窃行为，那么法律就假定了小偷有能力干别的行当。假如一个人可以压制偷盗一个漂亮物件的念头，他就可能控制得了占有一个美貌女子的欲望。阿斯帕思毫不谦虚地现身说法：他曾见过庞娣娅，但他并未陷入绝望的奴役境地或者焦急地想占有她。相反，他像往常一样履行着自己的军事职责（卷五，1.25）。

居鲁士回复道，只要假以时日，阿斯帕思或者任何一个男人都会被庞娣娅的花容月貌给绊住。阿斯帕思曾经以火喻爱，而居鲁士认为，火焰并不会立即灼烧那些触摸它的人，对一种美丽或高贵事物的爱可能会与日俱增。让我们更深入地分析这个比喻：一个人要伸手体验一下大火对人体的作用，我们会斥之为愚蠢之举；以美来诱惑自己同时又期望安然无恙，也同样不可救药。冷静地回想一下人类的经

验,两种行为都必然导致痛苦。居鲁士指出,火与爱之间的唯一区别是:美丽或高贵之物能够在"那些仅仅在远处瞥过它一眼的人身上神不知鬼不觉地点燃爱火,从而致使他们在爱欲中火烧火燎"(卷五,1.16)。美丽或高贵作为一种不可小觑的力量,能以隆隆之势蔓延到远方,可以牢牢掌握那些深知奴役是"滔天大恶"之士,足以灼伤那些未曾谋面的动情者。

这场关于激情之危险威力的对话可谓激情四射。最后,居鲁士接受了朋友的宣言:他阿斯帕思能够抵御庞娣娅的美貌。之后,居鲁士选派这位年轻的朋友好生照看那位绝世美人,他解释道:"……这个女人将来会派上大用场。"(卷五,1.27)居鲁士搞什么名堂呢?他很可能正在利用阿斯帕思检验自己的理论——爱之威力的理论。奈伟认为,居鲁士以此考验阿斯帕思对"肉体享乐"的抵抗力(1981.P.160)。这位研究者援引了一段原文——占领了阿苏里亚人的营地之后,居鲁士喝令手下暂时切勿大吃大喝,也不要劫掠,这么做是为了将来收获更大。居鲁士是否在暗示阿斯帕思,如果成功地看护好庞娣娅并且克制了自己的欲望,就会得到更丰厚的赏赐?动用了阿斯帕思的自我克制能力,居鲁士用意何在?

色诺芬的读者必定早已预料到:庞娣娅的美丽使阿斯帕思深深地陷入困顿之中。结局已经跑不出居鲁士的预算,阿斯帕思被爱(helisketo eroti)征服,拜倒在庞娣娅的石榴裙下,疯狂爱上了她那美丽的身体和高贵的气质(kalokagathia),即她的感恩之情和慷慨大方(V 1.18)。色诺芬明确地赞同居鲁士的理论,但我们应该更深入地考察居鲁士所发现的情欲之爱的诸种特点。尽管公开认可了居鲁士关于爱情的思想,难道色诺芬就完全拒斥阿斯帕思的观点吗?

在这一对朋友的谈话中,奴隶的痛苦和落魄一直是老话题:庞娣娅身陷囹圄,且遭受了巨大的痛楚。作为一个自由的妇女,单凭她高贵的举止,人们一下子就可以将她从奴隶堆里辨别出来。居鲁士对比了爱欲之锁链和奴隶身上的镣铐,发现前者要威猛得多,它能够击败哪怕最强健的男人。进一步说,一个人只要跌入爱欲之中,他将无暇他顾,与一般的奴隶相差无几,失去了闲暇,甚至没有空闲考虑更重要

的事业。即使与奴隶一般无二,即使那痴情至极的爱恋虚幻不实,当事人对自己的真实境况也是雾里看花,扑朔迷离。以上观点全都应验:阿斯帕思的意志招架不住,最终低下了头,而庞娣娅在沦落为囚的境遇下展示了迥然不同的高贵(lokagathia)。尽管阿斯帕思视奴隶为懦弱的标志,任何一个高贵和优秀(noble and good)的人都耻于为奴,即便迫不得已而沦为奴隶时,也会力争解脱,但是他最后却身陷其中并且对自己的状况浑然不觉,这显然违背了他的初衷。

居鲁士和阿斯帕思还探讨了一个与奴役问题相对应的话题——自由或自主。如果阿斯帕思的观点正确,即爱情只俘获懦弱与卑贱之属,那么灵魂中定然存在一个区域,它足以粉碎爱欲(eros)的冲击。阿斯帕思第一个观点是:意愿、抉择,或者赞同(boulomenon【意志】,ethelousion【计策】)和理智可以击退爱情的影响力(卷五,1.9~11;另参卷六2.11;色诺芬《会饮》卷七13)。如果深思熟虑的谋划无济于事的话,恐惧(可能是对天神的畏惧)、律法,即外部力量一定会发挥约束效力。阿斯帕思的弦外之音不外乎如此:高贵之士通晓正义并遵循正义原则,而愚昧之徒只有在威逼胁迫之下才会正义地行事。居鲁士否认灵魂中存在那么一块推理或算计的部分,他的见解是:天下之人个个都随爱摇摆,任情作为。他也承认律法或风纪的确可以起到一些意想不到的作用,要说它们能够抵消爱的力量,则他不敢苟同。

阿斯帕思的第二个主张中再添一道强硬的保障——惩罚。他要继续说服居鲁士相信爱可以被克服。法律只是一位冷静中立的仲裁者,惩罚就不同了,它是居鲁士或被盗者("你")亲自对窃贼的惩治(……kai ou sungignoskeis, alla kolazeis)(卷五1.13)。通过将搏斗放置在最个人的层面,阿斯帕思无非想强调,君子凭借一己之力(dunatai)就足以抵制对金钱、宝马和女人的过度欲求。这就好比说,人自身有一道强大的力量,能够击败另一股势力,从而保证人的欲望发乎情止乎"义"。居鲁士持有异议,在他看来,坚定的意志终究要向美丽的魅力缴械投降,正像青枝绿叶也会熊熊燃烧一样。事实证明居鲁士对阿斯帕思的怀疑十分正确,他看起来对自己的克制力都没有十分的把握,因而不大相信自己能够战胜美丽之物的诱惑。奈伟声称,居鲁士

“完全可以驾驭自己的欲望”(1981,P.163;另参 P.210),但他从不在现实中检验他的自制,所以他拒绝看到庞娣娅,直到她的利用价值耗空为止。

布鲁尔(pp.128－131)认为,居鲁士苦抑情欲使得他的生活都畸形了。因为生怕他的军国大业及其累累硕果仍然无法同庞娣娅的美貌相媲美,居鲁士干脆将自己与她隔绝开来。布鲁尔论证道,居鲁士不敢直面爱欲,这显然表明他看轻了帝国事业的好处。色诺芬敬佩苏格拉底不会为身体之美倾倒,同时他必定会诟病居鲁士的弱点,居鲁士的软弱肇始于对人类优胜之处(human good)的片面认识。可以看到,居鲁士逃避庞娣娅,不只出于恐惧,这是一出老谋深算的权宜之计,他要扩充军事实力,庞娣娅和那些爱上她的情种们只不过是他手中的棋子而已。

两位谈话者起劲地贬低爱欲(eros),严厉指责那些沉溺于欲海之中的人,但他们没有提起拉人们下水的罪魁祸首。看得出来,被爱情奴役的人从爱情的回报或将来得到更多回报的希望中获得巨大动力;他们可能会遭遇各种苦痛,但一切都为了他心目中那至高无上的快乐。尽管在这种互换关系中貌似存在自由选择权,居鲁士和阿斯帕思双双同意——被爱情奴役无异于奴隶。这一对朋友还一致认为,诸如此类的情爱瓜葛每天都在上演。作为一个接受过君子教育的高贵之士,阿斯帕思将其归结为有情人的懦弱;而居鲁士却归之于爱欲(eros)那无坚不摧的力量,他对高贵之行本身并不上心。但他们两人均认可这一点,即爱欲可以紧紧捆绑大多数人。契约关系或公民公约引发的仅仅是忠诚,而爱情或友谊却会激起强烈的利他心。尽管友谊和爱情同样是关系纽带,但友谊需要精心培育、呵护,居鲁士说道,而爱欲(eros)会在弹指之间把人整个吞没,区区一番描述美丽女人的言辞就要引诱他抛开正业,要是瞥她一眼,他的独立自主必然毁于一旦。

居鲁士高贵的英勇事迹、胸有成竹的攻伐和大方的犒赏作风广为流传,这些同样也是言辞,正是此类言辞吸引了成千上万的民众热爱居鲁士并投奔了他的帝国,奖赏还没影呢,那些人就先在心里边收下了居鲁士的恩赐,或者下定决心为这个值得敬佩的朋友牵马坠蹬。

(卷三,3.12 中 erotikos 一词表现了居鲁士麾下将领急切攻城略地的心愿。居鲁士叮嘱这些将领一定要在各自部队中灌输好战的欲望【epithumia】。另参卷四2.21-22)。居鲁士发现了一种理解"治人者"和"治于人者"之间关系的新方式吗?他决意平定四海,创立帝国。为了达到目的,他就得使尽浑身解数以获取他人的忠诚和效劳,他需要争取的不仅包括身边的智囊团(*advisors*)和随从,还有全体士兵,甚至所有被他征服的人(例如,卷三,2.12-27 中的阿美尼亚人和垞德安人;卷四4.5-13 中那些农民;卷七2.11-14 中吕底亚的克罗苏思)。通过强化波斯特有的慎独(*moderation*)原则,居鲁士权衡了律法的效力以便掌控人们的喜好。他热衷于以天命所归来美化他的帝国。他以慷慨换取忠心,流水似的赏赉赠与,他自己却拒绝收受送上门的任何礼物(例参卷三,1.33-37,42;卷五,2.7-12,3.30-33,4.30-33)。凭着他的智识和友好,居鲁士的勇敢、节制、无可挑剔的公正、军事天才更加熠熠生辉,令人无限向往。居鲁士深知,无论如何,情欲的萌动早晚要让人将畏惧惩罚(不管来自神抑或人)之心、感恩之情、钦敬之念统统抛却脑后。居鲁士未卜先知:那位对他敬重有加的老友阿斯帕思将会因为爱情而不再遵从他,最终的下场是身败名裂。居鲁士那特有的审慎,连同与阿斯帕思的论争,不禁令笔者如此这般推测:居鲁士自信,待掘开堤坝,放出那洪水猛兽般的爱欲(eros)之后,他能够成功地驯服这股力量并为我所用。如果他果真可以支配子民们的情欲,他从此就要立于不败之地。

从前面的章节我们知道,居鲁士小时候就愿意被人喜欢,并且千方百计争取人们的友情。居鲁士和外公、小伙伴们在一起的情节中,用来形容居鲁士交往的都是一些情意绵绵(aspazomai,phileo)的熟络和亲昵之语,这类感情全部出自居鲁士那些旨在激发感激之情的善举。可这一次居鲁士的赌注提高了。他将一个美丽的女人从她丈夫怀中夺过来,用她来做一个极端的试验,以考验一个老友的节制。他攫取感激的手段越来越狡诈。他检验了爱情的威力而且料中了一个爱情牺牲品迫不得已的堕落。

色诺芬可能正通过居鲁士这个人物阐释着爱欲在政治生活中的

地位。爱欲和政治在柏拉图的《王制》中可是水火不容的一对。奈伟考察了那个"有趣但无稽可考的传统说法",即《居鲁士劝学录》乃是色诺芬对《王制》的回应(1981,pp. 17 - 18)。文本中有些支持的证据,其中一些是白纸黑字,另外一些更像言外之意。下面就举例说明。居鲁士惟才是用的政治体制,打破了先前仅囿于前-居里安(pre-Cyrian)贵族圈子的平等主义。尘封已久的物欲而今横流于世,直接成为擢用贤才之体制的顶梁柱。关于爱与政治,苏格拉底试图表明,政治制度要全面抑制爱欲,将情欲导向正途,为城邦的利益服务,以此创建最和谐的城邦。居鲁士做出一副拒斥情爱的样子,但他从不坚持让臣下们在情事上自我禁锢。可以说,关于如何利用爱欲这股强劲的力量,居鲁士已是成竹在胸。他的目的与苏格拉底相似——建立和谐的政治秩序。不同之处在于,居鲁士的雄心直指一个辽阔的帝国,而不是一座小小的城邦(polis)。他想方设法赢得臣民的爱戴,而不是让他们彼此相爱。如此一来,他就能够缓和爱情的危险力量并巩固自己的政治地位。

爱欲试验之结果

讲述完阿斯帕思的沦陷之后,色诺芬重新开始叙述居鲁士的政治军事蓝图,好像那段关于情爱的冗长对话压根就没有打断原文脉络似的(请对比卷五,1.1 和 19)。在那段对话的前面和后边,居鲁士正忙着用战利品讨居阿克萨瑞思欢心。他还要博得那些米底亚将军们的忠诚,把他们从米底亚国王那里拉拢过来(卷五,1.20)。另外,巩固那些新盟友的忠心也让他殚精竭虑。文中虽然零星记载了一些小规模战斗,但第五卷的重头戏是居鲁士如何费尽心思地为一场举足轻重的战争做准备。阿苏里亚及其同盟乃居鲁士心腹大患,正着手准备的战争就是为了拔掉这颗眼中钉。除了动用武力、或者用武力威胁对方及其同伙之外,居鲁士的策略是:攻心为上。他常常凭借着自己能够记住每个人名字的特异功能,刻意指名道姓地夸奖下属。他就像个手工艺人,娴熟地玩弄着手中的"工具"——那些拥戴他的追随者,要么用

来打仗，要么用作制造勇敢或畏惧情绪的道具（卷八，46－50）。色诺芬总结了居鲁士制敌的三件无名法宝：骤然荡平之（bia）、威逼恐吓之（phobos）、以利诱降之（peitho）（卷五，4.51）。居鲁士引诱居阿克萨瑞思上钩的过程占了很长的篇幅。居阿克萨瑞思有充分的理由嫉恨居鲁士，因为居鲁士占有了他的国家和子民，但在居鲁士的说服下，他竟然义无反顾地爱上了这位外甥（卷五，5）。无需再列举更多的细节了，看来，居鲁士的权力大都源自他的魅力，他就像个魔法师，迷醉了那么多的人为他的利益奋不顾身地奔走。

第六卷开场处，居鲁士正在和各个同盟的头目议事。他故意从中安排，使居阿克萨瑞思于无意之中听到这次商讨的内容，目的是动员舅舅把战争继续下去。如果这些不可告人的伎俩得逞，他就可以放手策划下一步行动了。他发明了一种更威猛、更稳固的双轮大刀战车，用来斩杀敌人和他们的马匹。他教导士兵，搜寻敌人时要心细手狠，在敌人的土地上要实行抢光主义——物资对下一次战争有用。经过了这么长的铺垫，居鲁士和阿斯帕思那场关于爱情的讨论也该瓜熟蒂落了。

至此，色诺芬淋漓尽致地阐述了阿斯帕思的困顿。他如此迷恋庞娣娅，而她又是那样全心全意地忠实于自己的丈夫，以至于阿斯帕思威胁说要强奸她。尽管他口口声声认定“受制于人”乃滔天大恶，自己却匍匐在庞娣娅的脚下。庞娣娅的最后一根救命稻草是居鲁士。要是换上另外一个米底亚人，他肯定会为阿斯帕思的举动感到震惊，而居鲁士却大笑起来。居鲁士当然清楚阿斯帕思所处困境的症结所在，但是笑声还另有意味。色诺芬在此处写道：“现在，（居鲁士）打算派遣一个人作为间谍混入阿苏里亚内部打探敌情。他已经盘算妥当，阿斯帕思——那位绝世美人的警卫官，是这个任务的最佳人选”（卷六，1.31）。阿斯帕思的所作所为加上居鲁士的精心策划，将这位年轻的米底亚人推上了一种非常尴尬的境地。他为自己感到羞耻，受人奴役是性格懦弱之类的话更让他无地自容。他怕了，此时居鲁士若是冲他发怒，他也无话可讲，此时的他对居鲁士已经是十二分的卑躬屈膝。这种纯属表面现象的出乖露丑致使阿斯帕思成为一次危险间谍任务

非他莫属的人选。安排某个人启发阿斯帕思透彻意识到自己的错误行径之后(卷六,1.34－35),居鲁士的第一个举措就是——宽恕阿斯帕思沦为爱美之情的受害者。他宣称他应该为阿斯帕思的过失负责。但居鲁士的表态丝毫没能减轻阿斯帕思的负疚感(法贝尔,pp.509－510)。居鲁士为即将到来的战争筹划了一种阴险毒辣的战术,现在,他的策略正式启动。

在第三卷,居鲁士同另外一位儿时的好友——逖格拉尼斯(*Tigranes*)一起研讨了畏惧的诸种效应。逖格拉尼斯教导居鲁士,要兼施并用畏惧与感激。居鲁士从这位朋友那里学到的第一条教诲是:"就人类而言,对惩罚的畏惧要比真正受到伤害更为严重"(卷三,1.23)。对伤害的畏惧而非伤害本身,可以使那些自知低人一等的人变得本分(moderation),在上位者也应当小心谨慎地加固臣下的安分守己之心(卷三,1.27)。居鲁士还学会了如何在利益最大化的前提下利用那卑下的畏惧之情,宽宥那些犯过而恐惧惩罚的人,以此获取他们发自肺腑的感恩之心。他饶恕了逖格拉尼斯之父的背叛行为,为此他获得一大笔钱财和大批武装力量,他的智慧、力量、大度、美丽或高贵、伟大受到热烈的礼赞(卷三,1.41)。正像我们在第六卷中看到的一样,居鲁士一旦习得一种特殊经验,就会牢记在心。他故伎重演,在阿思帕思身上再次施展了对逖格拉尼斯之父用过的招式。阿斯帕思的负罪感会更沉重,因为他的罪行与淫乱相关。

透过逖格拉尼斯父亲和阿斯帕思的遭遇,我们清楚地看出,居鲁士的诸种德行并非为了美好或高贵之类的空洞概念,而是为了他的利益——通过打造一个顺手的工具来营谋一己之私利(法贝尔,pp500－521,511－12)。他的哲学探索同所谓的宽宏大量属于一路货,完全从属于非常实用的目的。他不是一个因为智慧而爱智慧的人,热爱智慧会像迷恋美人一样劳心费神,从而令他无暇专注于政治事务。当阿斯帕思说出他那新的灵魂理论,提出他既渴望得到庞娣娅又情愿离开她去执行居鲁士的命令时,居鲁士已经无意接续话茬。这正是居鲁士乐意看到的结果也是他的利益所在——居鲁士对了,而阿斯帕思是错的。居鲁士仅仅回答道:"喏,如果你已经决定要去,那也只不过因为

你必须得去……”(卷四,1.42)。

居鲁士的宽大显然是对阿斯帕思的谅解。为了报恩,那位年轻人承诺,他会在朋友们和敌人之间散布流言——自己因居鲁士的盛怒而投奔了阿苏里亚。在这个幌子的遮掩之下,他才可以开展那精心策划的刺探行动并获取有价值的情报(Ⅳ1.42-43)。强敌当前,他的情报对于居鲁士完善攻击计划作用重大。

总结遂格拉尼斯父亲和阿斯帕思的际遇,我们可以发现,居鲁士招揽感激和效忠的手法包括以下几个步骤。首先,他创造条件使他的猎物迷恋上一种禁物(可能是除他之外的任何事物),以此加深那个人陷落的程度,直到有情人难以自制地干出不齿和不轨之事。下一步,原谅他人的过错之前,他会设法让中套者满腔羞愧——越是羞惭就越畏惧居鲁士的怒火,获得赦免之后,感激之情就越浓。再下一步,既然宽恕了失误,他就可以支使这个掌中之物去干任何事情,以回报他的恩情。居鲁士似乎正在搜罗确凿的证据来证明他在阿斯帕思心目中无与伦比的地位——甚至对美人庞娣娅的爱恋都无法阻止阿斯帕思为高贵的居鲁士效劳。阿斯帕思在试验的第一阶段就败下阵来,这也是意料之中的结局。但是,当愧疚之心升腾起来时,阿斯帕思就会重新效忠居鲁士,取悦英俊高贵的居鲁士并赢得他欢心的愿望压倒了占有美丽高贵的庞娣娅的欲望。居鲁士的这个策略可能会有一些局限,比如说它在同一个人身上只能使用一次。已经为自己的失误付出代价的阿斯帕思会再一次自投罗网么?或者,既然被剥夺了最想得到的东西,阿斯帕思还会永远效忠居鲁士吗?

爱情之于高贵的阿波拉达塔思

下面,我们沿着另外一条脉络来解读阿斯帕思—庞娣娅的故事。被捕的庞娣娅十分害怕她的新主人——那个伟大的征服者。她得知,居鲁士是一个比她丈夫更有权势的男人,也是世间最令人惊叹的人(卷五,1.6)。居鲁士从来没有看过她一眼,却将她安置在随从队伍中——这个随从团的人数随着军队数量的扩增而水涨船高。她跟着

居鲁士从一个堡垒到另一个堡垒，他在寻觅新的盟友。庞娣娅对自己的命运作何感想？同时，居鲁士的朋友、她的指定保护人不断地，日甚一日地凌逼求欢。只要还能忍受得了，庞娣娅就自然不会抱怨自己所遭受的苦楚，因为她没有看透居鲁士的心机。一旦对自身处境的担忧超过了对居鲁士的畏惧，她必然会开口。不久，阿斯帕思从军中蒸发掉了，据说是叛变投敌。庞娣娅以为居鲁士帮她脱离了阿斯帕思的淫威，畏惧摇身一变，变成了感激。

出于谢意，庞娣娅答应，她会劝说丈夫——苏萨伟大的阿波拉达塔思率领他的军队加入居鲁士的队伍。这就是说，她要让心爱的夫君同俘获她的居鲁士结盟。她确信丈夫一定会这么做，因为阿苏里亚新任国王曾企图将她从丈夫手中抢走(卷六，1.45)。居鲁士的行为与那位阿苏里亚新国王不是半斤八两吗(另参卷六，1.47)？阿斯帕思的放逐似乎消除了庞娣娅最初的恐惧和狂怒。在她看来，居鲁士显示了他的"仁慈、慎独、同情"，而他还为此失去了一个朋友(卷六，1.47，45)。不同凡响的美德再次于短时间内为居鲁士增添了利益——他可以继续战争，个人的声望也传得更响亮了。但是，他的诸种美德并不指向高贵本身(法贝尔，pp. 501－502)。除了情爱瓜葛，他的确什么也没有付出，也无需冒任何风险。他却得到一个能干的间谍，一位强大的盟友。在阿波拉达塔思的帮助下，他打垮了敌军。

阿波拉达塔思躬请成为居鲁士的"朋友、仆从、盟友"(卷六，1.48)。他同妻子久别重逢时的场景深刻体现了他们之间的深挚爱情，他们曾经以为昔日一别即是永诀。正是夫妻间的爱情使得阿波拉达塔思死心塌地同居鲁士走在一起。其一，他与阿苏里亚新国王有夺妻之仇；其二，他感谢居鲁士，因为居鲁士不但保护妻子免遭强暴，而且还作合他们夫妻团聚(卷六，1.47)。对庞娣娅的爱完全左右了他的政治决策，而居鲁士视此爱情至上的情形为难以挣脱的网罗因而避之不迭。居鲁士看透了情爱纠葛的危险所在，当见到阿波拉达塔思成为爱情的俘虏，他就准备耍弄一把。从另一个角度说，这对夫妻在居鲁士眼中不过就是被爱情摧毁的两个现成样板。阿波拉达塔思的经历，与阿斯帕思相仿，再次证明：*脱离钟情之物而独立，简直难于上青天。*

对庞娣娅的爱情将吞噬这个阿波拉达塔思。

随着大战临近,阿斯帕思的任务也完成了。印度(Indian)的探子传来的情报令居鲁士的士兵们陷入恐慌。居鲁士利用他的说服能力和个人魅力平复军心。他许诺战后的赏赐将空前丰厚,他还宣称备战方面也有了很大进步。对阵双方开始向对方进发。两军刚相遇之时,阿斯帕思就脱身返回居鲁士营中。当着一些贴身随从和关系亲密的智囊的面,他受到一番丰盛的赞扬。他带回了一些至关重要的信息,包括敌方实力、战斗序列和作战计划。接着,居鲁士安排阿斯帕思领导一支侧翼部队。从此我们就再也没有了阿斯帕思的消息。如果真如居鲁士的诺言(卷六,2.16)所示,阿斯帕思会因功受赏,色诺芬为什么没有特别申明?他得到的封赏可能就是晋升万人军大统领(muriarch),一种仅次于居鲁士的头衔。令人疑惑的是,他所得到的赏赐中是否有他的至爱之物,阿波拉达塔思的到来(summoning)使他无论如何都得和心爱的人分离。他也许在这场战斗中身亡,但居鲁士没有公开他的贡献。

当居鲁士部署战斗序列时,阿波拉达塔思的命运就已成定局。最后安排的是三部由战车武装起来的人马。居鲁士提议,以掷骰子的方式来决定哪位将军带领一百名双轮战车驾手攻打敌军方阵中部。居鲁士很少在此类事情上听天由命,所以他的做法非常引人注目。阿波拉达塔思认为居鲁士在考验将领们的勇气,因此就自告奋勇,承担起此次战斗中最危险的任务。据说居鲁士夸阿波拉达塔思“好样的”。其他两位波斯将军不肯拱手出让那个最光荣的任务(和居鲁士的夸奖),坚持掷骰子,但阿波拉达塔思还是赢得了这个机会。

爱情既对男人施威,也不会放过女人。居鲁士在谈话中跟阿斯帕思描述过爱情发威的方式。作者向我们展示了庞娣娅在战争前夜赠给丈夫礼物的情景。她倾其所有,为丈夫打造了一副黄金盔甲。尽管清楚自己的所为违背了她企盼丈夫活着回来的意愿——他很可能丧命,但庞娣娅希望她的丈夫在任何人面前都显得光辉灿烂,就像在她面前一样(卷六,4.3)。在她的世界里,丈夫的高贵和俊美一脉相连,她愿意让他的高贵和美更加耀眼,虽然那副金制盔甲会连累他,使他

成为更显眼的攻击目标。阿波拉达塔思的耻辱就是她的耻辱,所以她必须激励他勇往直前,为了报答居鲁士的恩德,更应该浴血奋战(卷六,4.6-9)。

战斗就要打响了,居鲁士最后一次叮嘱阿波拉达塔思,鼓励他要不顾一切地英勇杀敌。居鲁士提醒这位新盟友:既然争得了那个险要的位置,那么波斯人将对他的表现拭目以待。居鲁士表示他相信阿波拉达塔思一定不会辜负机遇所赐的地位,波斯人会援助这位新盟友。之后,两人还打趣似的吹嘘起来,阿波拉达塔思表了决心,保证完成任务,但他还提到,他对敌军的侧翼有顾虑。居鲁士言之凿凿地声称他立即就会使敌军侧翼溃不成军,以减轻阿波拉达塔思的压力,他会亲自坐镇,为新盟友的冲锋打气(卷七,1.16-17)。战斗开始了,阿波拉达塔思奋不顾身地冲向前方,疯狂地挥舞着手中的鞭子,鞭子雨点似的抽打在马背上。他遵照居鲁士的吩咐制定了进攻时序,但他一开始的时候冲得太顺利了,等他发现自己深入埃及军队的腹地,四面皆敌时,他已经从马车上摔下来。此时,面临这样的必死之地,再勇猛也无济于事了。据说,波斯人这个时候才开始施以援手。居鲁士究竟是因为战局所迫才推迟援助呢,还是故意装装样子掩人耳目呢?他的真实意图到底为何?我们无从考究。但至少有一点可以肯定:居鲁士的虚伪鼓舞直接激起了阿波拉达塔思那种失去理智的大无畏精神。

奈伟(1981)这样解读掷骰子事件:居鲁士本来就要置阿波拉达塔思于死地,他就是要消灭这个旗鼓相当的对手,独享荣耀,独吞亚细亚的财富。从居鲁士的性格来看,奈伟的推断言之成理,虽然正面的依据少之又少。居鲁士原本可以搭救阿波拉达塔思,他只要把后者带回自己的阵营,深谙用兵之道的阿波拉达塔思就绝不会陷入绝境。居鲁士再一次得手,利用情爱之欲(erotic desires)将一个坚毅之士玩弄于股掌之中。阿波拉达塔思紧赴阿斯帕思之后尘,他们的利用价值都仅限于特定的目的。最后的结局难免是鸟尽弓藏、兔死狗烹。我与奈伟的观点稍有不同,我认为,居鲁士完璧归还庞娣娅的举动深深打动了阿波拉达塔思,以至于他情愿肝脑涂地,无畏地回报恩公。

居鲁士以截然不同的方式对待埃及军队。他同埃及人定下长久

的和约，并且将庞大而强悍的埃军编入自己军中。具体过程如下所示：波斯军队包围了埃及人，但埃及人浴血奋战，同阿苏里亚的其他同盟作派迥然相异。居鲁士又是甜话奉承，又是要弄他那畏惧—感恩的手腕，恩威并施，才鼓动得埃及人离弃了阿苏里亚，投向他的怀抱。居鲁士同埃及人之间的盟约之所以长寿，大概就是由于埃及军中没有一个领导人的声望可以与居鲁士相抗衡，没有一个人比得上死于埃及军队手下的阿波拉达塔思（另参，奈伟，1981. pp. 205 - 210）。

在这次战斗中，居鲁士的领袖才干与阿波拉达塔思的领导能力对比鲜明。两相对照，还是居鲁士更为成功。当阿波拉达塔思深入武装精良的埃军里围时，只有亲近的朋友和内侍舍命相随，而他的许多手下都驾车鼠窜而逃。居鲁士负责攻打埃军后翼——这个职责要轻巧得多，他从马背上跌落时，所有士兵蜂拥而上，争先恐后地将他抬上另一坐骑。属下们对居鲁士的爱戴一览无余，此乃日积月累之功，作为一名军事统率，部下的拥戴乃成功的关键。

庞娣娅的故事终于哀悼和自杀。尽管居鲁士曾许诺助阿波拉达塔思一臂之力，可战斗结束两天之后，他却声称对阿波拉达塔思的死一无所知。听说庞娣娅要为她丈夫举行葬礼之后，居鲁士集合了一支着装华丽的装甲部队，招摇过市地前来吊唁，他带来了许多饰物（adornments）和祭品。庞娣娅因为丈夫的死而不断责备自己，也指责了居鲁士的不是（卷七，3. 8 - 10）。她的确应该为阿波拉达塔思和居鲁士的结盟负责。正因为那个盟约，她的丈夫才投身战争。同样是她，说服丈夫成为居鲁士的朋友，鼓动他为朋友英勇杀敌。她知道居鲁士是凶手吗？是非如何，作者没有明示我等。居鲁士的回应很简单，他称赞了阿波拉达塔思，将后者的死誉为最美丽或最高贵的终结。居鲁士驾驭着一个富饶的帝国，美丽的事物对他来说唾手可得，因此他无需以战死沙场这么一种美丽或高贵的死亡来安慰自己。居鲁士将会寿终正寝。

当庞娣娅把一切都献给丈夫和他的战斗之后，她发现自己除了生命，已经一无所有了。她说过，她爱丈夫胜过爱自己的生命（卷六，4. 5）。她告诉居鲁士她要自杀，她要去陪伴阿波拉达塔思，可居鲁士

扬长而去，一分怜惜的意思都没有。她果真自杀了(卷七,3.13－15)。她的三个侍从太监也自杀身亡，追随美丽而高贵的女主人去了。居鲁士为他们四个立了一方大碑。

从这些情节中，我们清清楚楚看到，居鲁士的高贵不过是块遮丑布。表面上看，他的行为非常值得称道，他抱负远大，才干杰出。即使一个苛刻的读者也会情不自禁地敬佩这个男人。实际上，居鲁士作为领袖所拥有的资本就是震慑人心的形象和令人叹为观止的功绩。虚假的面孔之下，还有很多鲜为人知的东西，隐情就藏身于他治国治军的手段和目的之中。

爱情在政治中的地位

我总结出两点相关看法。第一，色诺芬在《居鲁士劝学录》的开头讨论过政治体制。根据他的见解，出色的政治统治和成功的奴隶管理简直就是一回事。当居鲁士把恋爱关系比喻成主奴关系时，我们可要睁大眼睛。色诺芬将居鲁士运用领导权的杰出手法与被爱者吸引爱人的方式并列一处，使得居鲁士的暴君面目暴露无遗。虽然在某种程度上，他的子民拥护他，也乐意接受他的统治，但暴政终究是暴政。第二，居鲁士如果打算获取某位臣下的忠心，不管这个人受过高贵的教育还是平头百姓，他都会设置圈套，引诱对方钻进来并且爱上他。他把自己打扮得很美，一副神清体健，大有作为的派头，以便对臣下们放射出不可抗拒的魅力。伪造的美丽掩盖了德行的缺失，他的一生称得上天良丧尽。他践行和倡导的美德虚有其表，所以庞大的帝国刚传至第二世，便轰然塌陷了。

从《居鲁士劝学录》的第一段可以看出，赞扬居鲁士要立足于这个前提：政治统治和奴隶管理原则上无甚大异。民主制政府、君主制、僭主制、家仆的管理都在运用着相似的权威。回想一下色拉绪马霍斯对《王制》的贡献，不难看出《居鲁士劝学录》中牧羊人与优秀的统治者的类比透露出这样一种政治观：与牧羊人的职责类似，有心担当统治者的人就必须决定应该去哪里放牧，不能去哪里，还要保管好下属们

的劳动所得;而身为臣民就要忠于统治者或保管人并且与其他人等为敌(卷一,1.2,另参柏拉图《王制》342e - 345e,并对比亚理士多德《政治学》卷一,1)。据传,居鲁士的帝国成为实现帝王梦的历史典范,"只要一个人掌握了知识【epistamenos】"(卷一,1.3)。在色诺芬笔下,居鲁士的一生凝缩了无数历史事件,他攫取、保持权力的手段揭示了许多帝国君主制和权术的内幕。

居鲁士具备洞察人性的本领,并且能够得心应手地使之服务于自己的政治、军事事务。这便是居鲁士政治知识的一种体现。他所学所用皆本着惟利是图的原则(另参布鲁尔Ⅷ章,尤参 pp125 - 127)。学过爱情之效力后,居鲁士看出了爱欲(*eros*)潜在的政治用途,英雄难过美人关,人们最终会迷上居鲁士的美丽或高贵,他以爱情操纵了那些生性特别强硬的人。与庞娣娅有过瓜葛的两个男人,我认为只不过是两个典型,他们的下场验证了居鲁士手段之凌厉,他能够驱使、任意驱使高贵之士。令平民刻骨铭心的是居鲁士记得每个人名字的能力。有教养的人也必定受欲望的掣肘,虽然他们所接受的教育已经滤去了一些欲求。很多人被自己的爱蒙在鼓里,看不到自己实际上就是个为居鲁士跑腿的奴才。阿斯帕思代表了那些失去自知之明而又拥戴居鲁士人们。这位年轻人爱上了庞娣娅,无奈之下违背了居鲁士的信任而干下苟且之事。阿波拉达塔思之所以遭受惩罚,一来因为他对妻子的爱,二来是他志向高尚的缘故。

居鲁士的杰出统治既不是靠嘴皮子,也非凭武力恫吓,他以欲望为诱饵钓取民众的顺从。奈伟在他的两部著作中一再强调,畏惧乃居鲁士权力之根基。他以高超的军事技艺震慑远人,切近之人则生怕居鲁士的怒火。畏惧的作用确实不容小视,但依本人之见,它并不足以解释居鲁士的一切事迹。尽管他常常耍弄各种巧妙手腕恐吓下属,但居鲁士毕竟不是斯大林。我曾论证过,畏惧是生产感激之情的一道工序,他要得到是追随者们发自心底的感激(卷一,1.5)。追随者们热爱居鲁士,他们害怕爱上其他任何人,但怕并无损于爱。居鲁士凌驾于民众之上,他的统治要比一般的僭主隐蔽得多。最初出场的居鲁士诚实得不得不让人相信,他显然真正希望以自己的慷慨广结好友。随着

“居鲁士的教育”的进展,他变得越来越虚伪。先是欺骗敌人,后来就对他的上家——居阿克萨瑞思撒谎,最终把矛头对准了最亲密的伙伴。年轻时那股迷恋高贵的劲头日渐退色,他的举止越来越“高贵”,却日甚一日地虚假。日益年长的居鲁士意识到,需要以华丽的衣冠和昂贵的化妆品为自己的美丽增色(卷八,1.40,此处明明白白地指出,居鲁士用那些装饰向臣下“施展魅力”;卷八,3.1,4,13-14)。色诺芬着重强调美丽和高贵的共同之处,在他看来,两者同就同在它们都堕落成了表皮。作者还发现了军事大家居鲁士的统兵之道和杰出君王居鲁士治民之法之间的关联。

所有见过居鲁士或仅仅听说过居鲁士大名的人都感觉居鲁士很俊美或高贵。居鲁士把自己整治得跟庞娣娅一样美丽,他的美旨在渔利。他要消灭庞娣娅,集天下之爱于一身。他深知美丽和高贵会让他变得不可抗拒,甚至那些仅仅耳闻其美名的人也会为之倾倒。另外,居鲁士扮作一个情人——他看起来无意当一名独裁者,让爱他的人与奴隶一般无二。他的确宣称他愿意友好对待那些需要帮助的人。当然,他不可能有什么真正的朋友,没有人可以跟他平起平坐(奈伟,1983. p. 902)。友谊需要平等,而情爱关系中无平等可言。

如果以最宽松的方式来归纳居鲁士的统治类型,我们不妨称之为温和专制。格莱恩(Glenn)称其为霸权(hegemon)政治,居鲁士既非君主,又不完全是僭主。马基雅维里的《君主论》中有霸权政治这种模式,看来,霸权政治还真可能是一个贴切的称呼。我仍然主张定义为温和专制。马基雅维里虽未公开但暗示过:居鲁士就是高高在上的一代暴君。奈伟(1983. p. 900)论证道:

> 根据色诺芬著作中君主和僭主的传统定义,居鲁士的政权游移于两者之间。他确实以胸中才学统治着一帮甘愿服从的臣民,但如果不是靠践踏波斯法律,威逼败阵者,他那合乎理则(rational)的帝国也建不起来。

法贝尔(pp. 503-504)论述了居鲁士如何像个僭主那样以自己的

意志取代了法律。他写道,僭主这个词语更适合于一座城邦(polis)中藐视法律的统治者,居鲁士拥有的是帝国而非城邦。法贝尔在色诺芬的《希耶罗》中发现:僭主不可能在一个城邦(polis)取得成功,帝国的建立和维持要求类似于军事纪律般的秩序,而这些又极易滑向僭主制。如果《居鲁士劝学录》原本要探讨城邦与齐家,而居鲁士的模式又只适用于一个辽阔的帝国,这不就第一次显示某些地方出错了?难道只能用共和国或君主制来平复内部纠纷,以超越(transcend)城邦吗?

与庞娣娅不同,居鲁士行事仁慈大度,不是因为高贵(*kalo kagathia*)要求善行。他惺惺作态,只不过想成为一个强大的主子,将他的子民紧紧捏在手心,使他们服服帖帖(卷八,2.14)。臣民们为了对居鲁士的爱而劳碌。他们可能会说自己的目的在于主人的赏赐。实际上,他们跟奴隶一样,根本无暇顾及自己的利益,而且只能按照居鲁士的吩咐办事。即便当初他们是为了自身利益而投靠居鲁士,居鲁士的美丽和高贵也会强迫他们乖乖放弃原先的念头。就连那些手下败将都甘心与居鲁士同生死共命运,一心一意为帝国效力。

阿波拉达塔思和阿斯帕思都是传统意义上的高贵之人,他们都落在居鲁士手中,为居鲁士而牺牲了自己所有的欲望,更不用提那些没有主心骨的普罗大众了,他们可从来不知道什么"奴役乃滔天大恶"!居鲁士亲手点燃的爱火烧毁了许多人。他明白,爱火也能在远方燃烧,无需他的躬亲,显赫的声望为他招揽了很多自愿归顺的子民(请于卷五,1.24-25处参考阿波拉达塔思的叙述,他把居鲁士收拢众人的本领说成像蜂王领导雄蜂。克罗苏思和伽达塔思就是两个在爱中燃烧的例子)。他驯服了"不计其数的民众、城邦和国家"。他首先在民众身上培植一种恐惧反抗的情绪,接着便唤醒"强烈的要讨好他的愿望,以至于他们总是由居鲁士牵着鼻子走"(卷一,1.3,5)。

接下来陈述一下居鲁士事业的第二个值得商榷之处。色诺芬详尽、伤感地描述了居鲁士死后帝国轰然倒塌的情形,这位开创者的儿子无力支撑大局,无法巩固前人打拼得来的江山。有些编纂者力主删去最后一部分,依据是:任何关于居鲁士的负面言论必定为后人篡入,居鲁士的成功招惹了那些非议。这些编纂者们未免难逃苛求统一之

嫌。马基雅维里想必也不会强调居鲁士的成功毁于朝夕的事实。很多人,包括色诺芬,如果反思一下其他君王的事例,就会同意亚理士多德的高见:相对于众人治理的国家,君主国更容易覆灭;一旦杰出的开国之君谢世,甚至最稳靠的王权也会衰落(《政治学》Ⅲ.15)。很多非常现实的困难摆在后继之君面前,比如,他们要像父辈那样能干,以便巩固庞大的帝国、栽培储君。姑且撇开这些实际难题,我先指出居鲁士帝国大厦的一个内在缺陷,笔者以为这原本是色诺芬的观点。

在庞娣娅出场的段落中,色诺芬至少对居鲁士做过一次十分明了的评价。色诺芬笔下的这个非希腊人极力效仿雍容高贵之士(*magnanimous man*)的操行(亚理士多德《尼各马可伦理学》中对"雍容高贵"有详细解释,指那些为了高贵本身而行善之人)。天下人都亲眼看到了居鲁士的诸多美德,勇敢、慎独、实用的智慧、无可挑剔的公正、抱负远大却量力而行、坦坦荡荡(并非哲学意义上的坦诚,而是指居鲁士既不自我吹嘘也不假装克制)、机智、友好、开明,并且脾性温和,俊伟庄重。阿斯帕思和阿波拉达塔思,实际上几乎每一个见过居鲁士的人都敬重他的慷慨大方、宽宏大量和公正无偏。正如亚理士多德告诉我们的那样,具备如此坚定性格之人,应当引以为豪,应当为卓越的心性感到骄傲,也应当宽待下属。《居鲁士劝学录》的读者不免要情不自禁地钦佩居鲁士,他身上流淌着人世间古今罕有的某种东西。如果用心揣摩,你会在色诺芬的指引下看出:所谓的宽宏大量空洞无物,所谓的美丽高贵纯系假冒伪劣。

居鲁士的美德最终指向他的利益。在早先一次对波斯军官的讲话中,居鲁士试图为自我利益树立原则。古老传统流传下来的节制使得波斯人品行端方,他们尽心向善却并没有什么成果示人。居鲁士新立的政治原则是:只要取得军事上的成功,美德就会收到物质回报(卷一,5.8-11)。他之所以苛刻地约束着自己对金钱和肉体快乐的追求却允许手下追逐那些欢乐,目的就是要君临天下,将世上的财富和快乐统统收入己囊。作为一种收买人心的手段,居鲁士的手法或许是上策。戳穿了说,他的德行只不过是一块遮羞布,用来掩盖权力扩张的本质或其他丑行。面对那位举世无双的美人,居鲁士表现平静且礼敬

有加。然而这只不过是悉心筹措的阴谋,他要更充分地利用她为自己的军事侵略服务。他大度地将她完璧归赵,此举为他拉拢了一个新盟友,可时机一到,他就甩弃了新盟友。他饶恕了阿斯帕思的罪过,而借机逼迫他的老友为他尽忠效劳,他的宽恕令阿斯帕思沦为可以任意驱使的物件。事实上,居鲁士老早就已看透:假意原谅他人的过错并以相应的惩罚加以恐吓,如此这般,便是令他人死心塌地跟随自己的上乘手段。

色诺芬自始至终都没有称赞过居鲁士的统治,而马基雅维里则赞赏居鲁士在政治上的精明,并称其为一个政治领导人唯一真正的美德:懂得如何利用崇高的道德掩饰攫取私利的行为。色诺芬为我们展现了传统高贵之士的行事和信念,使居鲁士的德行相形见拙。先说说稚气的阿斯帕思,他深知正义与耻辱之间的区别,却达不到自己为自己设立的标准。最后,为了赎回错误,他甘愿舍弃生命和最心爱的女人。他的结局也许是晋升,可对他的最终命运我们所知甚少。为了效忠居鲁士,为了证明自己能够掌握情欲,阿斯帕思放弃了庞娣娅。而居鲁士克制自守只是为了将来更充分地满足自己的欲求。更为成熟一些的阿波拉达塔思在战斗中表现了大无畏的精神,尽管让爱情决定军国大事并不十分光彩,但他至少实践了两条意义重大的真理:其一,家庭中的情爱十分美好,为这种爱牺牲很高贵;其二,为了心目中更重要的事物而牺牲自我要比为了将来的恣意享受而做出暂时让步更高贵。与那些为了得到居鲁士的庇护而丢弃独立的羊只们不一样,阿波拉达塔思并未"爱上"居鲁士。阿波拉达塔思坚持自己的道德准则和优秀的军事才能,并不仰仗居鲁士的物质赏赐。他的结盟意愿完全出于知恩图报的信念:居鲁士将庞娣娅安然无恙地归还,于情于理,他都要回报恩人。他满载谢意地去到居鲁士那里,成了居鲁士的"朋友、仆人和同盟"。阿波拉达塔思的友情没有得到回报,因为对妻子而不是对居鲁士始终不渝的忠诚,他遭到了惩罚。

居鲁士不仅假仁假义,他还致使臣僚们丧失了践行美德的能力,甚至连真正的美德是什么都忘记了。再也没有人告诫他们约束激情,尽管大多数都可以做到克制:因为他们常常由着激情行事,他们的激

情就是取悦居鲁士并得到他的犒赏。他们既不在意灵魂的提升,也不关心政治上的自由。马基雅维里会找出很多理由来赞美居鲁士的才能,居鲁士懂得如何利用他人的无私来为自己的欲望效力:众人的爱戴使一个人成为放养着一群动物的牧者。布鲁尔的论证从不同角度的阐明了这一点:看起来居鲁士要力争使雄伟而不是美德成为高贵(pp. 132 - 133)。居鲁士的随从们接受的教导是:不要为了高贵而敬重高贵。但那些人也未能摹仿居鲁士的雄壮。达不到居鲁上的成就,他们费尽心机的捞权行为就只不过是鸡鸣狗盗之类的行径,他们享用钱财就是十足的堕落。

居鲁士的顺民们并非凭着自身的本领和能力去拼搏,他们尾随着牧羊人的意志,只晓得失去了居鲁士,他们也就丧失了生念。庞娣娅越是念念不忘自己的丈夫,阿斯帕思就越爱她;同样,居鲁士准许被征服的人们仍旧守着原来的土地,这些人就会为他的慷慨所"倾倒"。面对深爱的居鲁士,他们忘记了自己的利益(居鲁士将他们纳入他的军事扩张事业或他的帝国之中,为的就是占有他们的利益)。居鲁士已经奴役了他们。

庞娣娅的故事昭示了高贵,如私人情爱的高贵性、为爱人无私献身的精神。但居鲁士对这些毫无兴致。他关心的是如何利用爱欲(eros),让更多、更远处的人都处于自己的掌控之下。他的臣民们为他效忠,完全意识不到自己的奴隶境地。阿斯帕思和居鲁士一致同意——虽然列举的理由不同——身陷情网的人行为荒谬而卑劣。

与《王制》对比可以看出,居鲁士和《王制》中的苏格拉底均错在将爱欲(eros)这个话题如此公共化。居鲁士以四海为己家,在家中他可以行使主人的特权和父亲的慈爱,所以,他的子民爱上他也是情理之中的事。格莱恩表示,居鲁士对子民之父的理解十分含糊(Ⅷ. 1.44;2.9 另参亚理士多德《政治学》卷一.1;卷二,2 - 3)。

大家都一致认定,色诺芬重点关注的是美德的持守,笔者单就全书最后一节加以论述。描述波斯人恶劣和放肆行径的词语充分体现了他们的堕落。他们再也不按照居鲁士的教导为了回报而践行美德了。他们已经撕破了一切美德的外衣,穷凶极恶地捞取钱财。居鲁士

的军事领导和帝国统治最终从根本上铲除了真正的节制和美德，失去节制，政治秩序就要分崩离析。

简而言之，情爱代替不了政治。如果情爱左右了一个人的政治行为，他的自信和尊严就会随之丧尽；如果政治利益完全控制了爱欲，那么爱情中真正的无私奉献也就消失了。诱骗和伪装过的残暴不应该取代劝谕和法治（*law - governed*）的力量。蒙骗的手段在罗织追随者时的确有效，如此，一个人的权力就单立足于诱人的表皮之上。当引诱者不在了，居鲁士帝国的统一与和平也就要完蛋。这时，居鲁士的"仁慈"统治和民众的"乐意"服从，将波斯人和许多属国的人民置于糟糕透顶的困境之中。那个万丈光芒的人物一去，就没有人能够控制得了人们的欲望，也没有人能够用赏赐令人们心满意足了。居鲁士制定的纪律和物质奖励都宣告失效。

如果正像奈伟所主张的那样，《居鲁士劝学录》乃现代自由主义的一个远古的企盼；或者如同格列恩的观点，马基雅维里的君主——部分地吸取了居鲁士的成功经验，是执行领导权的现代范例；面临着当代形形色色的关于领导和被领导者、治人者同治于人者之间的关系如何是好的诸种意见，庞娣娅的故事应当引发我们的反思，反思那些意见的基础究竟是什么。

参考书目

亚理士多德，《尼各马可伦理学》，L. Bywater 编，Oxford：Clarendon Press，1984；《政治学》，W. D. Ross 编，Oxford：Clarendon Press，1957。

布鲁尔（Christopher Bruell），《色诺芬的〈居鲁士劝学录〉》，未刊博士论文（1969）。

Farber，Joel，《〈居鲁士劝学录〉和〈希腊志〉中的王》（The Cyropaedia and Hellenistic Kingship），见 *American Journal of Philology* 第一百期，1979，页 496 - 514。

Glenn，Gary D.，《居鲁士对贵族制的破坏》（Cyrus's Corruption of Aristocracy），见 *Law and Philosophy*：*The Practice of Theory*。

Higgins，W. E.，《雅典人色诺芬》（*Xenophon the Athenian*），State University of New York Press 1977。

Newell，W. R.，《〈居鲁士劝学录〉中的僭政和统治术》（Tyranny and the Science of

Ruling in Xenophon's *Education of Cyrus*),见 *Journal of Politics*,第四十五期,1983,页889-905;《色诺芬的〈居鲁士劝学录〉和自由主义经典批评》,University Microfilms International 1981。

柏拉图,《王制》,J. Burnet编,Clarendon Press 1902。

色诺芬,《居鲁士劝学录》,Walter Miller译,Harvard University Press 1914;《回忆苏格拉底》,E. C. Marchant译,1923;《会饮》,O. T. Todd译1923。

色诺芬的修辞术与《回忆苏格拉底》中的正义观

布策提(Eric Buzzetti) 著

高诺英 译

最近十年来,色诺芬的政治哲学研究在政治理论界已呈现出受人注目的复苏。但这次复兴并未超出色诺芬的四篇苏格拉底作品,即《回忆录》(也称作《回忆苏格拉底》)、《齐家》、《会饮》和《苏格拉底的申辩》。罗素(Bertrand Russell)在半个世纪之前曾刻薄地评论道:"一介愚钝小人记录一位聪明之士的言论,绝不可能确凿无误,他总会毫不自知地将所闻转换成他自己力所能及的理解"。罗素接着概述了学术界对四篇作品可取之处的主流见解(1945,p. 83)。近来不断有人试图为色诺芬的苏格拉底画像翻案并正名,恰恰就是要挑战以往的主流论调,但迄今尚未彻底成功地驳倒它。色诺芬的苏格拉底常常显得循规蹈矩,同柏拉图笔下的苏格拉底一对比,就黯然失色。格雷(Vivienne Gray)教授的《塑造苏格拉底:色诺芬〈回忆苏格拉底〉之文学义疏》①堪称名副其实的先例。此乃二十五年来英语学界出现的第一本全文疏解《回忆苏格拉底》之专著,颇值得政治理论家与哲学研习者拿来一读。人们一定会发现,格雷教授的解读从各个方面提升了原著的文学性。此书饱含着深邃独到的见解,对晚近义疏风气的各种教条也

---

① *the Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, 1998。

做了有的放矢的批评。例如,有人认为,《回忆苏格拉底》缺乏整体性、结构散漫,还有人指责色诺芬是个徒劳无功的自大狂,格雷一一予以批驳。更为难得的是,格雷教授详尽探讨了《回忆苏格拉底》的修辞特色或写作意图,而作品的这一维度经常被其他学者忽略。我认为,格雷将色诺芬的修辞当做了登堂入室的法宝。总之,格雷教授的专著是具有建设性和广受欢迎的一大贡献。但是,暂且放下格雷研究的优胜之处,我首先打算指陈其缺陷,它最终未能澄清色诺芬的苏格拉底,从而驳倒罗素的贬损。确切地说,尽管格雷教授已经触及了色诺芬的苏格拉底画像的修辞特性,但她并没有在理论上精微入里地展现出它那博大精深的意蕴,面对作品中的修辞术,她仍旧是个畏首畏脚的生手。换言之,格雷教授的苏格拉底仍旧显得有些保守和传统。这是我在本文第一部分要陈述的观点,我将一边评论格雷的著作,一边阐明本人对《回忆苏格拉底》的见地。本文的主张是:只有详慎地研究了《回忆苏格拉底》中的修辞术,并且将《回忆苏格拉底》同《居鲁士劝学录》相对照,对苏格拉底之问题——“什么是正义”的探究才会富有成效。此研究的首要目的是,重新阐释色诺芬笔下的苏格拉底之正义思想,以修正盛行的偏见——色诺芬是一位保守的思想者、无聊乏味的道德说教家。

格雷教授的《塑造苏格拉底》原本是“文学性疏解”,“却未能对作品的每一个细节给予详致的注释,但它毕竟开辟了朝向义疏的路途”(序言)。证明色诺芬的苏格拉底毫不逊色,尤其与柏拉图相比,是该著作的要务,“色诺芬创造了一位形象鲜明的苏格拉底”(p. 6)。格雷一开始就强调,“要理解《回忆苏格拉底》,关键在于作者表现苏格拉底时采用的修辞手法”(p. 7)。恰当地说,《回忆苏格拉底》应当是一次“文学尝试”,色诺芬以此“在智慧文学的传统中刻画了明智之士们最鲜为人知和卓越无比的品质”,“以智慧为关注的焦点”是早已有之的传统。同时,色诺芬还“改进了传统”(pp. 8, 184ff)。可以说,他创建了“一种新体裁”,在这种新体裁中,他运用“修辞手法”以便建立“读者期待”(audience expectation)(pp. 8, 176 – 77)。格雷论述道,色诺芬之所以动用修辞术,因为他的英雄苏格拉底被控犯有两项罪

行——渎神和败坏青年而被判处死刑，所以，他需要一种足以说服普通民众（通常不大仁慈的人们）的公开辩护（pp. 26ff, 91, 177, 192, 194）。在此境况之下，色诺芬写下了辩护词，他着重强调苏格拉底生活和思想的某些特定方面，甚至夸张它们的重要性；而关于那些对他的辩护具有潜在颠覆力量的方面，他却刻意淡化或者不置一词。"色诺芬将苏格拉底的形象设定在保守或者传统的层面上，既非明智之举也非败笔，那是因听众的限度而设，且秉承了智慧文学的传统"（p. 191）。且举一例，如格雷的论证有助于解释《回忆苏格拉底》中的苏格拉底缘何对"思辨哲学"（speculative philosophy）一贯保持沉默，尽管色诺芬明确声称"苏格拉底熟谙科学中更为思辨的领域"（p. 183）。苏格拉底的缄默并非源于色诺芬对思辨哲学的无知或缺乏兴趣，"君子（比如《回忆苏格拉底》的主要受众）一般都无暇顾及此类的追求……"；更进一步说，"传统所教导的智慧文学中并不包括思辨哲学"。简而言之，"苏格拉底的自然科学使命……并非作品的局限之处"（p. 183）。

格雷对修辞术的强调，使作品中许多费解之处豁然开朗。我以为，抓住修辞术就切中了要害，自然会卓有成效。兴许有人会提出异议，格雷的做法只不过立足于一个假设的前提之上。的确如此，她如何确定色诺芬是一位苏格拉底式的天才——可能是"苏门三杰之一"（pp. 4; 22, 25, 95）？她又如何得知色诺芬完全领会了辩护修辞术的内涵和要领？而罗素将色诺芬贬斥为弱智——让一个比他优秀得多的人（［译按］指苏格拉底）代言他那堆老套的见识和旨趣。

格雷间接答复了上述质疑。色诺芬在《回忆苏格拉底》中运用了"暗示"（amplication）这一文学手法，"从前所未有的高度上逐步重述苏格拉底的信念、行事和教诲"，以便揭示"苏格拉底身负恶名的起因"（pp. 16, 182; 13, 17, 27, 59, 178, 194）。且再举一例，第一卷叙述的是苏格拉底的终生关注：定义道德观念，比如正义或勇气等（Ⅰ.1.16）。接下来的章节一环扣一环地记述了苏格拉底为定义那些观念所做的尝试（pp. 16–25）。更明了一些来说，色诺芬"以一系列'暗示'塑造苏格拉底的形象，旨在逐渐引导他的读者能够在更高层次上

把握苏格拉底,而这种把握与柏拉图的苏格拉底不无关联(p. 193)"。色诺芬并非生性愚钝、保守,在《回忆苏格拉底》较后的章节中,苏格拉底展示了艰深的理论观点。当格雷处理第四卷和最后一卷时,倾向于这样的主张,即苏格拉底已经达致"更高层次的哲学实践"(pp. 157,83,150-57,185-91,194)。在分析的结尾处,格雷无奈地承认:就连卷四看起来都是"陈旧的说教,而非富有新意的教诲,简直味同嚼蜡"。"就教导的内容来看,色诺芬的苏格拉底仍旧显得不够先进,略微有些怪异。他始终归属于传统之列"(pp. 159,191;15,177,179,186)。尤其是苏格拉底在倒数第三节给出的正义和勇气的辩证概念,"令现代读者震惊不已……他分明在游戏文字",根本无法令人接受(p. 182)。格雷观点的合理性来自何处?难道是下述事实:《回忆苏格拉底》这部讲述哲学教诲的作品乔装成了一部修辞术著作?

格雷的解读成功地抓住了色诺芬散文中的优美和令人心仪的简洁。她那深入浅出的释义和丰富充沛的引述阐发了文本中许多兴味盎然的妙笔,这非常有助于实现她的初衷——为详尽完备地注解《回忆苏格拉底》打前锋。"系统考察《回忆苏格拉底》中的修辞手法"的计划却不大成功,因为她没有充分地体认到色诺芬的申辩修辞。所以她常常看不到苏格拉底激进的一面,它藏身于修辞之中。上文的两个例子应该足以阐明这点。

色诺芬历来遭受的无端横议是:拒绝承认苏格拉底所受到的指控,即苏格拉底擅长鼓动人们"朝向"美德,却无能引导人们"达到"美德(Ⅰ.4.1)。那么,苏格拉底的罪行就是激起了对美德的渴望,却没能引发遵德之行。格雷对此进行了研究,她很正确地注意到,色诺芬并未直接否定苏格拉底所蒙受的指控,而只是提请读者"仔细留心他将要列举的证据",而那些证据表面是在为苏格拉底开脱(pp. 64-65)。鉴于那位哲人被控失于教诲肉体快乐(enkrateia)的自我节制,色诺芬撇开其他的美德或品质,紧接着记录了两次苏格拉底规劝人们要自我克制的事例(Ⅰ.5,Ⅱ.1)。粗略地浏览一下那些规劝,我们一定会认同格雷的论断,即苏格拉底的教诲绝对完美,"堪称 protreptic(鼓励)和 proagic(促成)的珠联璧合"(p. 178)。苏格拉底确实推崇自

制之行，喻其为“美德之根基”，一个人必须“首先在灵魂中”培育自制这种品德。苏格拉底甚至不遗余力地重述了“赫拉克勒斯的抉择”这一传说来教育他那个缺乏自制力的伙伴阿里斯提普斯（Aristippus）（因同伴之故，苏格拉底讲述了传说，在传说中美德被拟人化为一个富有魅力的女人，在赫拉克勒斯还是个毛头小子的时候，她曾来过他身边【Ⅱ. 1. 21 –34】）。

细心阅读之后，我们就会对格雷的论点产生怀疑。首先，断定阿里斯提普斯的例子已经“证明”，苏格拉底有能力“促成”（而不仅仅是“引导”）他人达至自制是多么荒唐！此时，阿里斯提普斯正着手在居勒那（Cyrenaic）创建享乐哲学学园。我们从第奥根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）那里得知，那所思想学校宣扬的就是肉体快乐（1966. p. 219 并其他各处）。还有更醒目的，我们知道，赫拉克勒斯在古代是一个臭名昭著的饕餮之徒——胡吃海喝、纵欲无度。苏格拉底为了“教育”阿里斯提普斯，巨细无遗地叙述了美德对少年赫拉克勒斯的教诲，显然也以失败告终。换言之，色诺芬没有对苏格拉底的两次自制规劝表示赞赏，并不足为怪：那两次教诲似乎证实了控告中一个显而易见的方面，而绝非在为苏格拉底洗脱罪名（另参Ⅰ. 5. 6 和Ⅱ. 1. 34 并参Ⅳ. 3. 18 和Ⅳ. 4. 25 中的例子）。色诺芬为苏格拉底的最后一次自制教育安排了一个开场白，那个开场白中确凿写道：“苏格拉底的谈话使大部分的同伴朝向（protrepein），而非到达（proagein）了自制”（Ⅳ. 5. 1 着重号［楷体］乃笔者所加）。现总结如下：格雷教授的研究点明了一些属于原作本身但未曾引人注意的特点，因此有益于指正或揭开申辩表面之下的幽深之意。因失于细察，格雷未能深入挖掘苏格拉底生活和思想中那些新颖和饱含教益的真理，与色诺芬那微妙的幽默和举重若轻的智慧也失之交臂。[①]

---

① 例参阿里斯托芬的《蛙》503 行 ff. 关于赫拉克勒斯的饕餮和放纵，通常参考盖林斯基（G. Karl Galinsky）【1972】的研究，据盖林斯基之见，“最早以赫拉克勒斯为题材写喜剧的作家是爱毗哈穆斯（Sicilian Epicharmus），此人活跃于公元前六世纪初左右”【p. 85】。“沉醉于美酒佳肴而厌恶劳作是剧中赫拉克勒斯的一贯做派”【p. 82】。请对照Ⅱ. 1. 20 处引自爱毗哈穆斯的关键引言。

格雷教授的苏格拉底教育探讨再次为笔者献上靶子。《回忆苏格拉底》最后一卷记录的是苏格拉底如何接近并教育他的年轻同伴尤苏戴莫斯。众所周知,在苏格拉底圈子中,尤苏戴莫斯平庸无奇(参施特劳斯,1971;布鲁尔,1974;另参莫理森,1994)。这位尤苏戴莫斯从来不管合理与否,几乎全盘接受苏格拉底的诸种结论和建议。在对话开始之时,色诺芬就已经表明,尤苏戴莫斯不适宜接触较高等级的教育。[①] 但色诺芬又为什么表示,苏格拉底可能对尤苏戴莫斯这样的青年十分在意呢?难道色诺芬只是想将自己对沉闷的钟情归因于一个有着更深邃洞察力的人?

我认为肯定另有隐情。色诺芬希望解开苏格拉底教育的某些要害之处,但并未完全削弱本书的初衷——为师申辩。所以,他在描述苏格拉底的教育时,选择了尤苏戴莫斯,这个学生身上的缺陷有利于塑造一个传统和保守的苏格拉底(及其教导)形象。色诺芬表明,育人者苏格拉底"绝不会以千篇一律的方式面对所有人"(Ⅳ.1.3)。作者特地区分了两类人,固执己见者和以尤苏戴莫斯为代表的默听赞同派:

> 如果有人在某一点上与苏格拉底意见不和,而那个人又没能清楚地说出个寅丑子卯来……苏格拉底就会将整个讨论重新拉回到起点……通过这种方式,真理甚至对那些持异议者也不言自明了。但是当苏格拉底一个人进行论证时,他都是在大众认可的事物上向前推进,惟有如此,方保安全。(Ⅳ.6.13-15)

这就是说,苏格拉底与人谈话,如果有人反对他的某个观点时,他会全力后退,在与对方达成一致的前提下,退回到论证的原点,换言之,他辩证地探讨。如此一来,"真理甚至对那些持异议者也不言自明

---

① 色诺芬写道,苏格拉底将"以最简单明了的方式向尤苏戴莫斯讲述他认为尤苏戴莫斯应该知道的东西、追求什么最好,同时又尽量避免煽动(或迷惑 diatarattein)他的同伴"(Ⅳ.2.40,强调处乃笔者所加)。苏格拉底没有让尤苏戴莫斯以任何基本的方式扪心自问。

了”。但是,当苏格拉底同尤苏戴莫斯这样不发表反对意见的人“对谈”时,他的主要目的是保证言论的安全,他捍卫传统或大众认同,即“大多数人认可”的主张,此类意见和苏格拉底心目中的真理不可相提并论。更深入下去的话,我们可以假设,苏格拉底为了防止产生愤怒之情而动用了修辞术。当一位对话者的观念和信仰遭受置疑和挑战——尤其关系到虔敬、正义、高贵等诸如此类的主题时,愤怒之情将一触即发(巴特莱特,1996,p.4)。色诺芬告诉我们,苏格拉底终生都在研讨上面提及的几个主题(Ⅰ.1.16)。作者很清楚地点明,苏格拉底绝不会让尤苏戴莫斯那样的青年人接触他那“臭名昭著的特立独行”,他的传授一般有利于加固传统的观点。这个结果不仅体现了色诺芬老练的修辞术,而且也展示了他文笔刻画之精细。

看来,格雷绝然未认识到,对苏格拉底教育的概览果然证实了她的论断:色诺芬强调甚至夸大了他心目中的英雄保守的一面。她也留意到尤苏戴莫斯所受教育的传统性,不过她坚持认为,尤苏戴莫斯是“一位极为敏锐和极富才华的对话者”,“一位将以治国才能闻名的优秀学生”(pp.152,37;191)。在我看来,格雷犯错的最大原因一目了然,她没能察觉上面引文中所区分的两种对话者,而要认清尤苏戴莫斯,就必须参照那个区分(另参 pp.21-22)。这个失误在各个方面拖了格雷的后腿。总之,格雷没能提出下列疑问:苏格拉底接近尤苏戴莫斯与对待那些禀赋较高的学生,方式相同吗?他会和不同的学生讨论一样的问题吗?面对优秀的学生,他会以不同或更高深的方式进行探索吗?更具有“冲击力”的观念是什么呢?

格雷教授更不会考虑色诺芬的其他作品如何帮助解答上述疑难了(洋洋两百多页的专著,她只花了区区一页论述《回忆苏格拉底》在色诺芬全集中的地位【p.194】)。现成就有一个例子,在《回忆苏格拉底》第四卷中,苏格拉底探讨了正义,他的见解相当保守,他主张正义仅仅就是“律法”(Ⅳ.4.12ff. 苏格拉底同一名毫无异议的伙伴一起谈论,不是尤苏戴莫斯,而是爱利斯的智术师希匹阿斯)。假如孤立地读这段讨论就会不得要领,如果对照《居鲁士劝学录》中相应的一段,定然大有收获(另参《回忆苏格拉底》Ⅳ.4.12-18 并《居鲁士劝学录》Ⅰ

3. 16 – 17)。本人的臆测合情入理:苏格拉底要引渡那些天分过人的弟子们,色诺芬乃其中之一,带领他们沿着人迹罕至而别有洞天的小径不断攀升。可以说,格雷未能充分体认到,《回忆苏格拉底》乃系列中的一环,每一部作品的内涵与它在整体中的位置密切相关。因此,对作品之间关系的深切把握,有助于领会色诺芬笔下的苏格拉底的正义观,本文会坚定贯彻这一解读方法。

苏格拉底的正义观

苏格拉底在世之时,就因孜孜不倦地求索"什么是正义"的哲人形象而家喻户晓。《回忆苏格拉底》就是这个名声的确凿证据,在此我们只需指出一点就已足够,这部著作可谓始于正义,终以正义。[①] 但是,苏格拉底从未完成并终结他的求索,这一点同样人所共知;好似他一生探索,却对"正义为何"的问题仍旧一片惘然(《会饮》4. 1,《回忆苏格拉底》Ⅳ4. –6)。所以,苏格拉底的正义观之于他的同时代人,依然遥不可及。的确,有些人指责他故弄玄虚。有一次,爱利斯的智术师批评苏格拉底一涉及到正义问题时,就一味地满足于"质问、驳斥每个人,而他自己既不肯解释缘由,又不会讲出自家对任何事物的见解"(Ⅳ4. 9; Ⅰ2. 36;Ⅳ4. 1【开头】;《王制》中忒拉绪马库斯对苏格拉底也有类似指摘,见 336b8 – d4)。苏格拉底是否有意隐藏自己的观点,可能尚存争议,但他的思想之所以不可索解的原因,却昭然在目。仅在《回忆苏格拉底》一书中,就有不下五种关于正义的定义:正义是"智慧"(sophia:Ⅲ9. 5);正义就是帮助朋友、危害敌人(另参Ⅳ2. 12 – 18);正义是"律法"(或者"合法":to nomimon,Ⅳ4. 12ff);正义就是"通晓什么之于人类是合法的"(Ⅳ6. 6 结尾处);正义是"丝毫不伤害他人,最大程度地利人"(Ⅳ8. 11)。苏格拉底的终身寻求可能暗示,他

---

① 本书第一节中,色诺芬罗列了一串"什么是……"之类的苏格拉底终日纠缠其中的问题,"什么是正义"就位居其间(Ⅰ1. 6)。最后一节中,苏格拉底声称,他"花了一辈子时间"(diabioun)"探究什么是正义、什么是不义,并身体力行地实践正义,对不义之行避之不迭"(Ⅳ8. 4 并思考Ⅳ4. 5 – 6)。

从未找到一种令自己十分满意的答案,但并不意味着他对正义完全无知。毕竟,苏格拉底不仅是一名正义探究者,他还是一位教授正义的老师。他传授或试图向他人传授正义。[①] 接下来人们自然会问:苏格拉底所教导的正义到底是什么?他完备的正义观究竟是什么样,它们也可能只是他比较粗浅的观念?更恰切地问,苏格拉底之正义教育的总体特征是什么?在解答上述疑问时,我首先想到了《居鲁士劝学录》中讲述居鲁士这位赫赫有名的波斯帝国缔造者接受教育和军事生涯的诸章节。这部作品的第一部分写的是古老的波斯共和国,一种禁欲政体。居鲁士就是在此体制下接受了教育(或大部分教育),后来,他变革了国家制度。波斯国以何种方式教给儿童正义是这部分中更重要的主题。这些叙述为我们了解苏格拉底的正义观提供了有益的参考,如此一来,苏格拉底之正义教育的整体特征和目标逐渐浮出水面。

在《居鲁士劝学录》开篇处,色诺芬解说道,波斯共和国建有公共学校(*didaskaleia*),父母可以送子女前去学习正义,还有其他科目(Ⅰ2.6–7)。在学校里,老师们每天得花老半天时间来决断学生们之间的纷争,因为波斯的小孩跟成年人一个德性,总是相互指控对方偷盗、暴行、行骗、栽赃和其他诸如此类的行径。孩子们知道,犯有上述以及类似的不义之行会受到惩罚,那些不义地指控他人的人也会遭受惩治。那些为人师长者认为,相互间的揭发乃人与人之间的仇恨的最大来头。可有一种罪行绝少交付法庭:不忠。只要师长们发现一个原本应该忠实的孩子却没有做到忠诚时,就对其严惩不怠。在他们看来,不忠的人极易怠慢众神、父母、祖国和友人。无耻与不忠半斤八两,好像也能够把大部分人引向恶行。

描写波斯的正义教育时,色诺芬插入了一段居鲁士与其母嫚妲妮

---

① 当然,根据色诺芬的说法,苏格拉底从未自诩为正义或美德的教师(见《回忆苏格拉底》Ⅰ2.3,sec8)。但并不能说明苏格拉底实际上没有教授过正义。相反,色诺芬明确宣称,苏格拉底对于"一切但凡君子宜晓之事,只要自己知道,就总是诲人不倦"。同时,色诺芬明示,在诸种所寻求的教养条目中,苏格拉底对"正义"情有独钟(Ⅳ7.1;Ⅰ1.16;令参Ⅳ2.22–23)。于是乎,情况可能如下:苏格拉底确系一位传授正义的老师,但他又从未曾承诺过要教授正义(或美德)。

(Mandane)的对话(Ⅰ3.16－18)。当时居鲁士还是个十二岁的孩子，随母亲前去拜访外祖父阿斯荼阿吉思(Astyages)——邻国米底亚的专制君主(Ⅰ3.1)。归期已至，居鲁士还想留在米底亚跟外公在一起。他母亲不同意：

> “正义，我的儿，”(嫚妲妮说道)“你在这儿，老师在波斯，你可怎么学正义呢？”居鲁士答道：“可是，妈妈，不管怎么说，正义我学得已经滚瓜烂熟啦。”“你怎么知道？”嫚妲妮问。“因为，”居鲁士回答，“我的老师断定我对正义已能够驾轻就熟，于是老师就派我断案。我只有一次失误而挨了揍。事情是这样。一个大个头男生穿着一件小不点的外套，而一个矮小的男孩却披着一件宽大的外衣。于是那个大块头的男生就剥下了那个小不点男孩的衣服，脱了自己那件束身太紧的，穿上了从矮男孩身上抢来的大外衣。轮到我权衡，我想吧，他俩都有了合身的外套穿，这挺好啊。但老师打了我并教训道，如果我的任务是判断适宜，那么我的意见就可行，但是，当我必须判定大衣的归属时，我就得考虑那项财产正义与否，是通过暴力所获，抑或是制作或买来的。因为我老师讲道，‘合法就是正义，而武力抢夺属非法’(to men nomimon dikaion einai, to de anomon biaion)，老师总是一个劲地使裁决同法律一致。”“你看看，妈，不管咋地，正义的事情我已经晓得了，如果还有什么补充，”居鲁士说，“姥爷会亲自教我。”(Ⅰ3.16－17)

这段对话已经清楚地显示，波斯政府企图灌输给下一代的正义观不过就是：“正义就是律法”。波斯的正义教育不外乎守法教育。它旨在通过威逼利诱的手段，大棒和蜜糖双管齐下，使孩子们养成守法的顺民作风(参Ⅰ6.20)。顺民习惯的培养有赖于耻感的生成，而耻感正是波斯政府设法借助对不忠的惩罚要培育的东西。这些习惯和羞耻感能够确保年轻的波斯人成年后不会互施不义，而是友好互助。不妨换种说法，波斯的正义教育以塑造国人之间的和谐互助为己任。这个

宗旨代表着公共教育的第一阶段：锻造利于友人（或同胞），危害敌人的好公民（Ⅰ2.5 结尾处）。在这个意义上说，波斯的正义教育从根本上指向某个确定的政治目的。

鉴于我们的本意，波斯正义教育最显著的作用在于促使我们想起了苏格拉底。他在《回忆苏格拉底》中也曾主张"正义就是律法"（Ⅳ4）。希匹亚斯的智术师宣称，"法律或服从，对于他们来说算不上严肃的事情"，苏格拉底回应时指出，实际上，守法无论对于城邦还是个人，都有利（Ⅳ4.15－18）。他甚至说道，"神们也乐意视正义与合法为一体"（25 小节）。看来，苏格拉底似乎认同波斯所奉行的正义之道。诚然，苏格拉底心目中的"法律"并非明确地指波斯法律，苏格拉底从未明示，但他很可能怀揣着现行的雅典法律。事实上，苏格拉底对希匹亚斯的讲话表明，他没有怀抱任何具体法律，而是将正义等同于任何法律，成文的或不成文的，无论内容为何。①

要想断定苏格拉底是否（或在何种程度上）接纳了波斯的正义观，我们就必须下大功夫考究两个男孩和两件大衣的故事。只有这样，我们才能够理解苏格拉底究竟从哪个角度出发将正义等同于合法，并且可以阐明，在欣然认可的外表之下还潜藏着什么样的异议。

年少的居鲁士在判决两个男孩的纠纷之前就已经知道：在波斯"正义就是法律"。毕竟他之所以被委以断案之责，正是因为他对法律的精通。更进一步说，色诺芬已言明，居鲁士接受了这个正义观（Ⅰ.6.27）。尽管如此，居鲁士在此案中却无视波斯法律：他判给每个男孩一件合身的衣服，而没有顾及到两者各自的合法权益。我们可以说，他离弃了法律而朝着适宜（the fitting）或好（the good）走去。居鲁士为什么会如此行事？从他与母亲的谈话来看，个中原因看似如此：

---

① 另参莫理森 1995，P. 334 ff.）。另外，苏格拉底与智术师所论争的主要内容中已经包含了这样的意思：斯巴达人对法律的严格恪守是可资效仿的模范；斯巴达的吕库戈（Lycugus）悉心创制的诸般法律与波斯的法律异曲同工（Ⅳ4.15；斯巴达与波斯均为贵族政体，国王享有有限的权力；他们的公共教育皆重视培育子民的克制、忍耐和温顺等品质，却杜绝人们学习书本和音乐；他们都看重狩猎和军事操练；两国都对经济活动实行管制（参见色诺芬的《斯巴达政制》XⅤ.7，Ⅱ.1ff.，Ⅳ.7 并《居鲁士劝学录》Ⅰ.3.18，Ⅰ.2.2ff.，Ⅰ.2.3）。

他持有两种而非一种基本的正义观,在此案中,两者龃龉难齐。他一方面相信"正义是法律",二来也信奉"正义是某种好东西"(施特劳斯,1953,pp. 146ff. ;Stauffer,2001,第一部分)。进一步来讲,姑且根据居鲁士判给每个男孩一件合适的外套,而忽略了他们各自的合法权益这一事实来看,第二种正义感似乎发挥了更强的影响力:居鲁士坚信,当法律导向有害的后果时,在适宜或好的指引下行事,而非遵照法律,就是正义的。即使读者们一般也都会赞同居鲁士的决断,看来居鲁士的偏爱并非什么特立独行,我们同样认定,正义好像基本上应该是某种适宜或有用的东西。

我们切不可忘记,居鲁士因为自己的决定遭受了惩罚。尽管居鲁士认为,正义不仅是合法,还要适宜或好,但他的老师仍旧强调正义总归是合法,哪怕合法导致了不合适或坏的结果,两个男孩的案例就是证明。老师反对居鲁士对法律的漠视,坚守法律的绝对神圣性和效力。为什么要如此坚持呢?居鲁士在判断上有何失当?两个男孩都从居鲁士的判决中受益了呀!再也没有什么能够像居鲁士的判决那样体现共同的利益(the common good)了。为什么居鲁士还会遭受惩治?

我们得细细思量居鲁士的判案中所暗藏的政治意味。如果将居鲁士判案时所依据的原则推而广之,从那个抢夺大衣案推广到一切财物,甚至全波斯的一切有用之物,后果将如何?到时,政治革命都要爆发了。我们且以下述方式表述居鲁士的正义原则:所有财物,一切有用之物,理所当然地归属于那些可以适当地使用它们或能够从中获益的人们,占有权跟人们对物品的法定权益毫无干系。此条例一旦得以贯彻,整个波斯社将会发生翻天覆地的变化。试想一下,目前在波斯每对父母都有权利送自家小孩去公共的正义学校学习,但只有那些经济上负担得起的家长才能让孩子上学。其他人就只得把下一代送去做工。这个分判当然关系重大,因为凡未成功完成正义学业(并其他领域的教育)的孩子们将终生与公共荣誉和政治职位无缘(Ⅰ.2.5)。波斯财政上的短缺只允许政府为部分儿童提供受教机会,而孩子能否受教取决于其父母的私人决定而非某种公共权威,政制中的"教育分

配”自然而然地就成了先在的财富分布的镜子。问题紧接着就出来了，至少某些出身贫寒的孩子们定然比某些锦衣玉食养大的小孩天分更好，更能从波斯的公共教育中获益。相应地，如果我们将居鲁士的正义原则付诸实施，不光在外套问题上，而且应用于教育机会上，兴许我们不得不得出如下结论：贫困但天资聪颖的孩子，而非富裕却顶着一个榆木疙瘩脑袋的孩子，更应该受到教育（请参考 Pheraulas 的事例，见《居鲁士劝学录》Ⅱ. 3. 7 – 16；Ⅷ. 3；尤参 Nadon【1996】，364 – 67）。总而言之，假如居鲁士的正义之见在波斯推广应用于任何有用之物和特权，将会彻底变革现行的波斯政制。富裕阶层的政治霸权就要终结。居鲁士的老师之所以固执法律至高无上的神圣性和效用，据我们揣测，就是要维护波斯的政治阶层分布。波斯的制度就是这样，貌似贵族共和国，骨子里却是地道的僭主制。

让我们回到苏格拉底。有人可能会问，苏格拉底对居鲁士与其师的争论将做何反应？他会站在哪一方？起先，我们可能很容易就认为，苏格拉底肯定同波斯教师立场一致，因为我们已经得知，苏格拉底曾向希匹亚斯表明“正义就是法律”（Ⅳ. 4. 12；请同时参考Ⅳ. 6. 6）。可是，在色诺芬的其他苏格拉底作品中，许多章节另有所指。例如，《齐家》第一节，色诺芬叙述了苏格拉底与他那位年轻且爱乐子的朋友——克瑞托布洛斯的对话。此人逐渐被引至潜藏于居鲁士之判决中的观点：财物正当地属于那些能够使用得当或从中有所收益的人们，所属权同合法权益无甚关联（Ⅰ. 1 – 15；另参 6. 4）。即使在《回忆苏格拉底》中，我们也看到，苏格拉底引导他的学生尤苏戴莫斯得出了这样的结论：当一个朋友因人生失意而轻生时，把朋友的剑或其他任何致命的武器偷走，就是正义之举（Ⅳ. 2. 17）。这就是说，苏格拉底再次申明，将财物从那些无力恰当使用或只能从中受到祸害的人们手中拿掉，就是在践行正义。情况看起来似乎如此，即便苏格拉底同波斯教师一样视正义与法律为同一，他仍然质疑财产权的绝对至上性。苏格拉底酷似年少的居鲁士，他认为应当以适宜或有用作为权衡财产的原则，而不是合法。他发现若从合法的立场出发，法律庇护的常常是不义的所有权，即占有权于它的合法“主人”毫无益处。

我们就这么认定苏格拉底接纳了居鲁士的正义理则,主张正义是适宜或有用而不是法律吗?果真如此的话,苏格拉底为什么还要四处宣扬"正义就是法律",但显然却从未周到地论证过它呢?难道他没看到很多法律是不义的?如果已经认识到的话,为何又不提倡废止或改进呢(参《回忆苏格拉底》I.2.9)?综合各方面来看,苏格拉底好像更贴近居鲁士的老师,而非居鲁士本人。

为了弄通上面的难题从哪个角度可以得到解决,我们回过头来看看波斯教师的正义,并重新细致地反思他的地位。也许刚才我们忽视了这个角色,没能察觉到他坚持法律至高无上的神圣性和效用的做法中所包含的智慧,而此中用意很可能有助于我们认识苏格拉底的正义观。

应当如何行事,才能变革波斯,使得每个社会成员能够获取善用或有益之物,或者合适的东西?先前我们已经知道,如果居鲁士的正义施行于教育领域,富贵阶层的政权垄断就会趋于瓦解。波斯的寡头政治也将随风而逝。取而代之的又将是什么?倘若波斯财政匮乏,政府就只能供那些最优秀的孩子上学,而不论出身如何。居鲁士的正义法则要求一种层级不断变动的制度,以保证小孩们皆因天资高超而受教,而非依据其父母的身份或社会地位。只有这样,在此体制中的国民才可能接受他既能善加应用又可以从中获益的教育。更深层地挖掘下去,我们就会看到,这样的体制若要正常运转,必得一位或数位学识渊博或老成英明之士执掌国家之舵。他(或他们)首先甄别哪些孩子的禀赋适于接受公共教育,哪些不适;之后,将他(或他们)的决策付诸现实。最终,这一班英明之士将统掌一切利益和特权的分配,他(或他们)以恰当的方式进行划分,不会受缚于任何限制或财产权。"英明之士的治理"将代替"律法的统治",只有如此,只有当智慧在波斯握有至高无上的统治权,波斯才有希望实行正义或"适宜"的政制并永垂不朽。甚至,到达了最后一层台阶,居鲁士的正义原则要求建立一个"世界国家",在这样一个国度里,各个国家原先对国民所施加的传统而蛮横的三六九等之分别,以及各种阻挠对世界财产进行恰当的重新分割的反动力量,统统都要消失。

我们从这里开始会发现，这样的政治体制可能或应该无法实现。很难想象人世间会存在一位或数位如此英明的人，他们通晓什么对全社会的每个成员是有用的或适宜的知识，遑论全人类了。退一步讲，即使世上有此类知识，全人类（或某个群体）是否就会服从英明之士的治理？况且英明之士仅占少数，且只能靠劝谕而无法使用武力行使统治权。要想体验一下困难的难度系数，我们只需设想一下，当一位波斯富人得知自己的小孩必须下田种地时，他会作何反应？如果人类（或某个群体）拒绝顺从英明者，这群英明之士是否还有意治理，就很难说了。担当治理者意味着一个人要终其毕生精力谋求满足他人之需并仲裁纠纷，而每一样都要做得合适于每个人。看起来这是一种无私奉献甚至非常悲惨的生活，而不像是有识之士会选择的生活方式。即使他们承担起重任的话，也可能是出于无奈，当然这种情形绝不会出现。实际上，废除现行律法的企图会导致道德蠹虫欺瞒他的同胞从而自封为高高在上或专横的权威（施特劳斯，1953 p. 141）。总之，居鲁士的正义在政治上成为现实的希望非常微薄，很可能会掀起险恶的政治风波。鉴于这方面的考虑，我们可以看出，波斯教师的守法正义要比居鲁士妄然越过律法雷池，以适宜或有用作为标准的做法要高明得多。①

苏格拉底等同正义与法律的做法，是否显明了苏格拉底的智慧，他已经明白了正义之政治功用的局限？的确，如若"正义是适宜"无法应用于政治，若强行为之，则会引发可怖的危机。返回至"正义是法律"的普通立场、持守这个明智而审慎的观念或许比较可取（相反的一面就是情绪化或轻率，波斯教师可能会将其归之于政治机会主义或激愤）。苏格拉底捍卫"正义就是合法"的立场，难道作为睿智之士的他两害相权之后而择取其轻吗？他肯定不相信"正义是法律"的观点完美无缺，在《回忆苏格拉底》中，色诺芬以一贯的冷静风格将这个事实

---

① 休谟[David Hume]1975 pp. 304 – 5，他写道："少不更事的居鲁士只顾及眼下的个别事件，仅考虑有限度的适宜和便利，便将宽松的大衣断给了大块头男孩，瘦小的大衣判给了小个头男孩。管治者传授了更好的办法，同时指出了更广泛的意见和相应的后果，并且将普遍和刻板的条框——对维持日常的稳定和秩序不可或缺——教授给学生。"请特别参考柏拉图的《政治家》293e7ff，关于法律之治的重要性和缺陷的讨论。

摆明。[1] 再说,我们能相信一个终生求索正义的人会简单地将所有律法都等同于正义?通过武力凌驾于一个政治社会之上的律法和基于一致同意的律法同等正义吗?一条坏或者有害的法令与一条既好又明智的法令一样正义吗?简直荒谬。

到了这种地步,我们应予以反击。有人可能会毫不迟疑地承认,居鲁士的正义原则不可能完全实施,否则会带来危险,原因已无需赘述;但是,不能认定部分的施行也全然不可或招徕危害。说到底,一个不那么专制的波斯当然要比一个十分专制的波斯更正义。例如,可以采取某些措施减少专制成分。换句话说,苏格拉底固守"正义总是合法"的观念,从某种极端的立场看,好像是明智的审慎,但这种坚持也值得怀疑,至少在面对不义的法律时如此。假如苏格拉底与居鲁士一样,赞同正义即适宜,他为什么不号召废止或改进那些"不当"的法律,特别要说的是,那些法律维护的恰好是财产的不公道配置?苏格拉底本人绝不会从法律的进化中捞取什么好处:他那非比寻常的节俭和自制,众人皆知(《回忆苏格拉底》Ⅰ.2.1,Ⅰ.2.14,Ⅰ.5.6,Ⅳ.5.1,Ⅳ.8.11)。他的同胞们可不像苏格拉底那样的俭约和节制,增进同胞们的福祉难道不是好公民苏格拉底的职责所在?

为了声明我们的反对,我们就必须深入考察主题。我已经通过分析表明,苏格拉底认可潜藏于居鲁士的判决背后的正义法则,但笔者尚未精当地表述这个原则。如果说居鲁士的判决毋庸置疑地符合正义之则,窃以为原因在于两个男孩双双获得了和体的外衣。每个人都从中取得最大利益。也就是说,居鲁士的正义原则最贴切的表达并非"正义即适宜",而应是"正义是公共的利益(a common good)"。这才

---

[1] 例如,有一次苏格拉底向"立法者"克里提阿斯(*Critias*)和查里克勒斯(Charicles)说道,他准备谨遵禁止他与年轻人谈话的"法令,"但是,如果这条"法令""同律法相抵触",他就只好恕难从命:很显然,至少某些"法律"在苏格拉底眼中并非真正的"律法"(《回忆苏格拉底》Ⅰ2.33-34,另参.Ⅳ4.3)。另外,当苏格拉底宣称"正义即律法"时,他面对的是智术师希匹亚斯,这是一位很差劲的谈话伙伴(另参Ⅳ4.12-25)。此人在谈话方面比起苏格拉底昔日的学生尤苏戴莫斯来逊色多了。苏格拉底对希匹亚斯发表的言论,包括"正义即律法",根本不是在"昭显真理。"简言之,色诺芬有一次为他的主角精心挑选了这个听众,此人的弊端有利于从更为传统的角度去认识哲人。

是居鲁士和苏格拉底共同持有的思想，只要重新思考《回忆苏格拉底》，很容易就可看出这一点。[①] 假如不存在那样的利益共同体怎么办？如果一个人不得不将宽大的外衣判给小个头男孩，什么也不给那个大个头男孩，又将如何？苏格拉底在迫不得已的情况下还会将宽大的外套断给大块头男孩吗？他还会持守"正义即适宜"的立场吗？着眼于整体的话，每个人得到和体的衣服不失为一种合理的分配：大个子男孩会比矮小的男孩更有效地穿着那件宽松的衣服。但这样的解决方式并非对每个人都恰到好处：虽然矮小的男孩至少也从那件短小的外衣中受益。重大的难题如我们曾预料的那样再次浮出水面，就政治层面而言，大衣分配模式中的"公共利益"绝不存在；也许少数情形下也会出现。我们还记得，波斯的财政短缺使得只有部分儿童可以接受公共教育。从整体出发，让那些最有潜力的儿童上学相对合理。但这种方法并非对每个个体都有好处。只要托生于富贵之家，即使愚钝不堪，照样可以从波斯的公共教育中有所收获。一旦取消了笨小孩的受教育机会，不是拆了东墙补西墙吗？

这种情况下，苏格拉底依据正义会怎么处理？他会坚决按照最好的方式分发大衣或教育机会吗？或者他会论证说，那些必须舍弃利益的人们有义务为了正义而牺牲某些好处，从而服务于公共的利益，因此就没正当理由怨天尤人。又要诉诸最基本的问题了：如果公共利益在那种情境下根本就不存在呢？在苏格拉底心目中，正义会要求我等做出什么样的牺牲来履行我们对正义的义务呢？这个问题确切地指向了正义在政治上的可行性。因为，我们已经得知，彻底地贯彻正义需要英明之士的治理，而有识之士不大可能愿意担当此任——人家可不乐意一生耗费心血，整日劳神地为每个人分发"适宜之物"，可能还是做白工，甚至苦不堪言。试问英明之士于统治有何义务？假如所有其他难题已经消除，正义还会将责任强加于英明人士，从而使他们承

---

① 当苏格拉底试图说服他的学生尤苏戴莫斯同意，比如，偷去一个因失意而打算自残的朋友的剑是正义之举时，他在很清楚地描述一种情境，在此情境中，两个人被"一种普遍的好"联系起来（或者组成了一个利益共同体，见《回忆苏格拉底》Ⅳ.2.17）。此段中的另外两个事例也是如此。

担起治理者的职责,来为公共利益效劳吗?要是一种更理想的生活方式摆在他们面前,又会怎么样(参《回忆苏格拉底》I.6.14)?

《回忆苏格拉底》中的苏格拉底没有直接、至少没有以任何显眼的方式回应这个深远的问题。我们不知道他就此说过什么或以哪种方式说过,但任何障碍都不能阻挡我们进行富有创造性的探索。集中考察人类、至少是人类所持有的某些年久且富有影响力的正义观,尤其是那种坚持正义终归是某种好东西(something good)的观点,乃苏格拉底追寻正义的步骤之一。居鲁士的判断依据以及我们对他的认同均根源于这种观念:正义终归是某种好。有必要补充一点,这种坚持如其所是地包罗万象。它看起来包含了这样一种要求,货真价实的正义必得使相关的每个人有所收益。这就是说,不仅要有利于正义之举的接受者,还要有利于正义的施行者。我们一般把正义说成、想成"公共利益",名副其实的公共利益自然包括正义之士的所得和他为之效力的个人或集体的收获(请再次参考《回忆苏格拉底》中所描述的三种情形)。更进一层说,我们称道并认为,行义于我们有好处,至少从长远来看,确系如此;或者,我们的灵魂会得到提升(Bolotin, 1987, p. 18)。最后,我们还认为,正义需要自我牺牲,难道我们不期盼,至少会希望,我们的付出最终增添我们的利益吗?因为我们一贯以为人们或神们之所以躬行义事,就是为了好处(good)。一旦我们的正义之举伤害了我们自身,我们就会觉得不义之事发生了:我们没有得到自己应当得到的东西。我们甚至巴望着神能够在来世给予我们回报。但是,苏格拉底也许已经证明过了,即既然坚持真正的正义必然有益于"相关的每个人",或者主张并声称正义是"公共利益",那么我们不就是毫不自觉地承认:当某人在一个公共利益并不存在的情境下谋求一己之利时,他就是正义的,至少并非不义?我们不就等于许可了正义的默不作声?换一种表达方式来说,我们信仰或坚守正义的至善(the complete goodness of justice)不就是等于认可:正是出于正义,英明之士没有义务舍弃他们更优越、更幸福的生活来成全"整个"社会。

再次声明,苏格拉底是否遭遇过我们眼下正关切的问题,或者他如何处理它,我们不得而知。你可以理所当然地质问:我们是否已走

得太远。单凭着微弱的文本证据，我们不仅将某些重要关切点和论证归于苏格拉底名下（请参考《回忆苏格拉底》Ⅲ9.4），而且不顾《回忆》整部作品的显著特征：书中的苏格拉底是最正义的人，因为他“从不伤害任何人，哪怕最轻微的伤害，*而且他总是竭尽所能地帮助故交*”（《回忆苏格拉底》Ⅳ.8.11 着重乃笔者所加）。那么，《回忆》之申辩的首要前提是：正义的本质乃“造福他人”（另参Ⅰ.3.1，Ⅱ.4.1，Ⅲ1.1，8.1，10.1，Ⅳ.1.1，4.1）。可是，假如色诺芬和他的老师接受了这个前提，上面的归纳又如何打上了着重号（尤参《希腊志》Ⅶ.3.12）？从另一方面看，那个归纳显得有些失当。显而易见，我们曾强调过，我们声称并认为正义就是公共的利益，我们不也说过并以为正义要求我们必须投身于公共利益？难道我们不是区分了正义之举和追求私利的自私行为？我们凭什么又将这个区别撇开了呢？我们需要对先前的分析做出重大改动。我将留待本文结束部分回到这个问题，下面先探讨苏格拉底的正义教育。目前，我们必须退回到先前的一个论断，以便更充分地证实它。这个论断就是：当苏格拉底将正义等同于“律法”时，他并没有受到我称之为情绪化或轻率的法律观之鼓动。

笔者已经提起过，那位波斯教师之所以视正义为合法，可能受驱于一种心照不宣的动机——巩固波斯富贵阶层的政治特权。毫无疑问，这位老师也位列高层（《居鲁士劝学录》Ⅰ.2.5）。这种解释简直一语道破天机，但它同时会搅浑那个我们再也不会忽略的重要议题。居鲁士的老师看起来由衷地尊敬并热爱波斯的律法，他固守正义即守法时，并非纯粹在撒谎。那么这种尊崇的根源是什么？直到他对居鲁士的教导即将结束时，他向学生解说道：“合法的就是正义，非法的就是武力胁迫”（或“暴力”：biaios Ⅰ.3.17）。这位老师将非法与武力混为一谈；他以律法之治对抗暴力的统治。他对波斯律法的敬意，以某个意义重大的尺度来衡量的话，立足于这样的信念：律法是足以抗衡武力的高贵卫士，或者说，守法能够使人类避开暴力或由暴力引起的危害。他对律法的尊敬态度加上它的基础信念并非什么波斯特色的东西。老实说，我们也敬重悬挂于头顶之上的法律，我们同样从中看

到了反抗暴力的高贵护卫。我们也毫不例外地将“法”与“力”置于相反的地位:“以法治之”善而贵,“以力摄之”恶而耻。

苏格拉底如何看待这对相克之物(包括它们所投射出的心态)?《回忆》中的一段以律法为主题的交谈提供了答案(Ⅰ.2.41－46)。苏格拉底未在对话中直接出场,对话者是雅典民主制著名领袖伯里克利斯和阿尔喀比亚德,此人在伯罗奔半岛战争期间干下过令人不齿的政治勾当。我们得时刻铭记,对话发生时,阿尔喀比亚德正领受伯里克利斯的监护,也是“苏格拉底的一位同道”(Ⅰ2.39)①。

【41】“请问,伯里克利斯,你能教给我什么叫律法吗?”

“当然。”伯里克利斯回答。

阿尔喀比亚德说道:“那么,奉众神之名,请指教我吧!我听有人因遵循律法而受到赞扬,但我以为一个人不知道什么是律法,他就不可能公正地受到这样的赞扬。”

【42】“你要知道律法是什么,并不是一件很难的事,”伯里克利斯回答说,“凡是人民集会通过而制定的章程都是律法,它们指导我们什么是应该做的和什么是不该做的。”

“它们指导我们应当做好事呢,还是应当做坏事呢?”

“对宙斯起誓,当然是好事,我的孩子,”他说,“决不是坏事。”

【43】“如果聚集在一起制定我们应该做什么的并不是全体人民,而是少数人,例如一个寡头政治,这样的条例是什么呢?”

“城邦的最高权力为决定人民应当做的事情而制定的一切条例都是律法。”伯里克利斯回答。

“如果一个掌握国家政权的僭主,规定了人民所应该做的事情,这样的规定是不是律法呢?”

“无论一个掌权的僭主所规定的是什么,”伯里克利斯回答道:“他所规定的也叫做律法”。

【44】阿尔喀比亚德问道:“那么,伯里克利斯,什么是暴力和不法呢?当强者不是用说服的方法而是用强迫的方法威胁弱者去做他所喜欢的事的时候,这岂不

① 色诺芬只说这场对话“据说”发生过(legetai:《回忆苏格拉底》Ⅰ.2.40)。[译按]译文采自《回忆苏格拉底》中译本,吴永泉译,商务印书馆。

是就是暴力和不法吗?"

伯里克利斯回答道:"我看是这样。"

"那么一个僭主未经取得人民的同意就制定条例强迫人民去做,这是不是就是不法的行为呢?"

"是的,"伯里克利斯说,"我看是这样,现在我把我所说的僭主未经过说服给人民制定的条例就是律法那句话收回。"

【45】"但是,少数人未经取得多数人的同意,而凭他们的优越权力所制定的条例,这是暴力呢,还是不是暴力?"

伯里克利斯说:"照我看来,一个人未经另一个人的同意而强制他去做的任何事情,不管他是否用明文制定出来,都是暴力而不是律法。"

"那么,当全体人民比富有阶级强大的时候,他们未经富有阶层的同意而制定的条例,也都是暴力而不是律法?"

【46】"的确是这样,阿尔喀比亚德,"伯里克利斯说,"当我像你这样大年纪的时候,对于这一类的讨论也很擅长,因为我们像你现在一样,也研究并讨论这一类问题。"阿尔喀比亚德说道:"伯里克利斯,要是我能够在你擅长这些问题的时候能和你讨论该是多么好啊!"(《回忆苏格拉底》I 2.41-46)

这段意趣盎然、发人深省的对话一开始,律法与暴力、法治与力摄绝然对立的观点就笼罩着伯里克利斯。我们已经见识过它对那位波斯教师的影响力。由于这个原因,阿尔喀比亚德轻而易举就点出了这位伟大领袖前辈的破绽,把伯里克利斯弄得手足无措。第一次修正后的律法定义——"国家的最高权力为决定人民应当做的事情而制定的一切条例都是律法"——丝毫没有体现出那个对立(43 小节)。伯里克利斯的第一个阐释就抹煞了律法和暴力之间的界限。岂不是说没有什么比公众的胁迫更高级或高贵了?伯里克利斯不情愿直面这个结论,因此对自己的初次解释产生了不满(44 小节)。阿尔喀比亚德怂恿了这种不满,他贡献了一条看似能够走出困境的方子,为此,他完备地表述了伯里克利斯的信念:律法与武力之间存在对立。阿尔喀比亚德表明,这种对立来源于劝谕和威逼之间的对抗:律法之治立足于劝谕(或被统治者的同意),而暴力统治(或无法无天 lawlessness)仰仗强制。伯里克利斯对此区分大为欣赏。在下面的对话中,他在阿尔喀

比亚德的引导下宣称,只有获得充分的同意,剥去了一切逼迫时,律法才堪称律法:“照我看来,一个人未经另一个人的同意而强制他去做的任何事情,不管他是否用明文制定出来,都是暴力而不是律法”(45小节)。可是,如此一来,正如阿尔喀比亚德很快就要指明的那样,雅典的大部分(不是全部)民主“律法”都将成为假法。它们是暴力,是穷人对富人施加的暴行(参《齐家》25-6;《会饮》4.30-32,45小节)。伯里克利斯第一次释法时未能恰如其分地传达心声,即律法和暴力之间存在对立;而他的第二个律法定义又无力伸张雅典民主律法(他很可能参与了创制工作)的正当性。

现总结一下:律法之治与武力统治之间的分判,并不像伯里克利斯(和波斯教师)设想得那样泾渭分明。单纯将两者对立起来十分不妥。在现实中,律法的统治地位常常靠武力获得并加以巩固。每一条出自人手的法律都会从武力而非劝谕中获取威力;相反(尽管对话中并未强调这一点),暴力也从来不能脱离劝谕而独行于世,因为“执法者(*enforcer*)”不可能单凭武力进行统治,即使僭主也得使用劝谕手段,至少在管理羽林军时必须如此(诚然,控制御林军时,僭主可以动用武力,或者恐吓、或者挑拨部下们内讧)。如此看来,处于“律法”之下的政治社会同“暴力”之下的社会,没有本质上的分别,只是程度上有所不同而已。我们需要证实这个表面印象。首先,某些类型的政制从本质上看,确实比其他的更好,更得体——阿尔喀比亚德承认过,《回忆》中的苏格拉底也曾多次发表过相似意见(参42小节中阿尔喀比亚德提出的第一个问题,至于苏格拉底的言论,见《回忆》Ⅰ.2.32并整个Ⅲ.1-7)。我们当时刻铭记:越和谐的治理形式就越稳固,也就比立足于暴力之上的统治更加优越。这种对立虽然过于简化,但它在政治上涵义深远(参《回忆》Ⅰ.2.10)。阿尔喀比亚德同伯里克利斯的对话透露,最好的政治秩序都无法完全摆脱对武力的仰仗。换言之,每种政治秩序中的律法源自某种更高或更根本的东西,色诺芬在他处称其为politeia,即“政体”(例见《回忆》Ⅳ.6.12)。政体的实质就是对社会不同实力的各个阶层的安排,正如伯里克利斯所言,“城邦的最高权力为决定人民应当做的事情而制定的一切条例都是律法”

(43小节,着重乃笔者所加)。那段对话提醒我们,法律和暴力纯属对立关系的观点站不住脚。法律本身就由一种先在的实在体制而决定,而这种体制以武力为根基。[①] 为了登上解析之途的最后一层台阶,我们可能会问,那段对话是否为"法律"的存在留下了空间?我们的见解一般同伯里克利斯类似,律法不同于暴力,它更高超,更高贵。将法律同暴力单纯对立起来的做法不可取。这样我们就面临两个选择:要么留存"法律",但这些法律并不比武力高贵到哪儿去;如果我们坚持认为,只有当法律更高贵时才堪称法律,世上就不会有法律。但愿存在一种真正的或理想的"法律",它可以容纳一切与法律有关的思想,且加以化解,从而成为一个连贯的整体,这样一来,我们就可以得到一个通达的法律概念。

年轻的阿尔喀比亚德肯定对法律和立法之类的事情洞若观火。那时节,他尚同苏格拉底过从甚密。事实上,阿尔喀比亚德的发问方式与苏格拉底如出一辙,尤其是"什么是……"这样的问题。我们来看看格雷教授的高见。她认为,那段对话透显了阿尔喀比亚德那腐化的天性,"这个年轻人从苏格拉底那里学得演讲术的精髓,只因缺德而不能加以善用"(p. 116)。怀疑阿尔喀比亚德的品德,倒没错,可格雷教授应当明白,他确实见伯里克利斯之未见。格雷好像尚未体会色诺芬的手法,让一个因狂妄而臭名昭著、又很容易被忽略的恶棍口吐妙理,用心何在?格雷先生透露,只有苏格拉底的嘴才是真理之源。色诺芬

---

① 从这里开始,我们方才醒悟,苏格拉底与克里提阿斯和查里克勒斯的对谈(Ⅰ.2.31-38)原来是为阿尔喀比亚德同伯里克利斯的对话(41-46)做铺垫。克里提阿斯和查里克勒斯是三十僭主成员,他俩曾传唤苏格拉底,因苏格拉底涉嫌公开批评三十僭主的统治。他们继而严禁苏格拉底"与年轻人谈话",并且明文勒令苏格拉底停止"传授演讲术"(33,31小节)。这个情节再清楚不过地表明,三十人团伙的统治充斥着暴力和肆虐,禁止苏格拉底同年轻人谈话更是赤裸裸的压制(见35,37小节)。尽管色诺芬和苏格拉底口口声声地称克里提阿斯和查里克勒斯的禁令为"法律",色诺芬的笔下,两位僭主还是"立法者"(31,33-34小节)。起初,人们会觉得这些征象不过是讥讽之语。推敲阿尔喀比亚德同伯里克利斯的对话之后,我们方才对征象的严肃性有所知会。可以这么说,阿尔喀比亚德整全地再现了"立法者"克里提阿斯和查里克勒斯所暗示的教训。

的修辞术蒙住了她的眼。[①]

苏格拉底与伯里克利斯、居鲁士的老师都不一样，他深知“法之治”同“力之摄”的简单对立经不住考验。他完全认可大多数（且不说全部）人间法律根柢中的暴力因素。他混同正义与“律法”，并非缘于情绪的遮蔽而失于体察合法之中的暴力成分。

苏格拉底的正义教育

苏格拉底因何将正义等同于法律呢？以上内容均是我为了探索此题而做出的努力。但是，截至目前，苏格拉底之正义教育的特征和目标还不甚明了。他的正义教育在哪些方面异于他的波斯同行？让我们重新思考《居鲁士劝学录》。

当居鲁士正值二十六七岁时，米底亚遭受着以阿苏里亚国王为首的庞大军事集团的威胁。当时居鲁士的外公阿斯荼阿吉思已死。新任国王，阿斯荼阿吉思的儿子居阿克萨瑞思向波斯求援。居鲁士奉命前去为米底亚解围。当居鲁士和父亲凯必赛斯骑马走出波斯时，他们就一名将军的任务和职责问题谈了很久。就居鲁士眼下的情形而言，这个话题显然是场及时雨（Ⅰ.6）。凯必赛斯向居鲁士言明，一个称职的将军若想从敌方那里有所“收获”（pleon echein），只有主动出击（26－34 小节）。整个谈话围绕着凯必赛斯的这个教导展开。于是居鲁士问道，如何才能变得最有能耐，以便夺取敌人之物？一开始，精明的凯必赛斯看起来不大情愿回答这个微妙的问题，宙斯在上，他说道，他

① 格雷论证道：“伯里克利斯同柏拉图《美诺》98ff 中的政治家一样，他们拥有正确的信念，但缺乏知识，因为他们的信念还未理论化。他深信民主制合情合理，却无力招架阿尔喀比亚德发动的理论挑战。而阿尔喀比亚德没有正确的观念，凭恃着自己学来的反语式问答辩驳法，他先引诱伯里克利斯说出一个漏洞百出的概念，然后再予以驳斥。一份智慧和另一份智慧在对传统礼俗的解构（deconstruction）中迎面相逢，而传统礼俗正是色诺芬掌控解构的一种尺度。这个道德败坏的小子只是在技术上战胜了政治智慧的代表人物，正像克里提阿斯和查里克勒斯只是在政治上非常有限地击败了智慧的真正代言人苏格拉底（见Ⅰ2.31－38）（p.116）。”民主制合情合理，在下也赞同，但格雷教授至少应该向我们解释一下，为什么阿尔喀比亚德的胜利仅仅是“技术性”的。

让居鲁士再也不要问他如此低级(Phaulos)和简单(haploos)的事情了。"可是,显然",凯必赛斯接着说道,"不管谁要达到这个目的,他都必须成为一个阴谋家、欺瞒高手、说谎专家、骗子、窃贼和强盗,用各种手段从敌人那里贪婪地攫取(pleonektes),且永不餍足"(27小节)。这一下居鲁士吃惊不小,"我的赫拉克勒斯!老爸,你这是要我学什么样哟?"(27小节)凯必赛斯看起来的确是在撺掇他儿子越过雷池,抛弃波斯的正义(另参Ⅰ.2.6)。尽管这位父亲一口咬定,他只想把居鲁士教导成为一名最正义、最守法的人。"到底为什么",居鲁士自然疑惑不解,"为什么我们还是小孩和少年的时候所受的教育与此大相径庭呢?"(28小节)凯必赛斯解释道,在现实中,即使施行于友人和同胞的正义原则中也包含暴力因素。他补充道,只有这样你才能够伤害敌人,而你学过许多行恶的手段。居鲁士坚持自己没碰过那些勾当。他的父亲提醒居鲁士,他曾和其他波斯年轻人一样学习操持弯弓和标枪,尤其是会猎之时,他学习过如何以障眼法取胜。此时,居鲁士据理而争,欺骗动物跟骗人可是两码事啊!"而且我还知道,只要我心生骗人之念,一准会挨揍"(29小节)。"我们又不是要你用大弓和标枪去对付人类",凯必赛斯回应道,"我们是要你射中靶子。我们不是让你用那些技艺去反对朋友,一旦战争爆发,你就可以驰骋沙场。同样道理,我们教你欺骗,教你贪婪地从动物而不是人类那里无厌地索取,不是为了让你危害友人,而是为了让你在战争来临时不至于手足无措"(29小节)。

居鲁士对父亲那有所保留的回答不大满意。他心下以为,如果学会如何做好事和如何害人有用的话,那么,他们就应该两项都学习。"据说,孩子,我们的先人中有位教师",凯必赛斯讲道,"这位老师教孩子们学习正义,跟你设想的一样,这位老师教导小孩们不能一味地撒谎、欺骗、诽谤、贪婪(pleonektein)"(31小节)。这位老师区分了同朋友的相处之道和对待敌人的方式。他还教诲孩子们,如果心怀善意,而欺骗了朋友或偷走了朋友的东西,也是正义之举。那些小孩们相处时自然践行师门之教。因为有的小孩天生就好欺瞒而且贪心(pleonektein),过分欲求私利(philokerdein),以至于同友人相处时都

难免利欲熏心(pleonektein)。[1] 由于这个原因,凯必赛斯解说道,一条不成文的法律开始确立下来,至今仍然发挥效用。这条规定是:儿童的正义教育必须“纯粹”(haplos),即,以绝对和无条件的准则教导之(如,禁止撒谎、禁止欺骗、禁止偷盗等),就像训导家奴一样。违背禁律者一律严惩,一旦小孩们形成了正确的行为习惯,他们就会成为温驯异常的国民。但是,当儿童已届成年,像居鲁士现在这般年纪,据称(dokein)此时乃传授制敌之道的安全期。凯必赛斯总结道,据言(dokein),那些在一种相敬如宾的氛围中成长的孩子,绝不会残酷地对待自己的同胞(34 小节)。

我先前已经提到,波斯的正义教育旨在塑造好(good)国民。作为一个称职的国民,首先应当对同胞和蔼友善。相应地,波斯的年轻人定然从小就接受这样的教导:勿撒谎,勿欺骗、勿偷盗等等。体罚、表扬、批评是保证那些行为准则得到实行的手段,而那些准则的宗旨是确保波斯人学会并保持和善相待。但是,好国民同样意味着有实力在战争期间保家卫国:一名好的国民,不仅要和善对待同胞,他还应该有能力残酷应敌。他必须擅长征战(参《回忆苏格拉底》Ⅲ.1.6)。他特别得掌握欺骗的技艺,就这一点而言,波斯人通过频繁的狩猎活动将其灌输给年轻一代(《居鲁士劝学录》Ⅰ.2.10-11)。这时,困境也就相应而生。一旦他们掌握了那些技艺,又靠什么去阻止他们利用所学自相残杀呢?当然,如果波斯的法律能够使每个国民都心满意足,所谓的困境也就不会产生,至少不会很严峻。可是,两个男孩和两件大衣的故事已经非常透彻地揭露:合法的处理方式并不总是好的。我们看到,同等根本的困难也存在于波斯公共的正义教育之中。可能降临的战争迫使波斯不得不澄清原先的“纯粹”教育;逼迫她放开国民的一部分贪心,这部分贪婪指向外部敌对国家。波斯人无奈地、讳莫如深地、谨小慎微地道出那位古代老师的教诲:正义就是帮助朋友,伤害敌人。但那位波斯先师的学生们的所作所为已经是生动的教训:“综合”

---

① 看来,这种教导正义的方式反而解放了儿童们追逐私利的欲望,以至于他们窝里斗起来,甚至打起波斯同胞的歪主意。

教育乃冒险之举，国民的贪心会借此机会（全部）窜出牢笼，从而致使波斯人自相摧残。波斯人在年少时所养成的严格和纯一的正义原则、权威可能会遭到削减。因为波斯的对外政策为个人利益的追逐提供了口实：如果波斯政府提倡为了自己国家的利益掠夺他国就是正义的，它又如何理直气壮地责备民众追求私利呢？假如集体的贪婪是正义的，至少谈不上不义，为什么要另眼看待个人的贪心？人人都看得出，一旦波斯人已届成年从而掌握了欺骗的伎俩之后，唯一可以阻止他们自相倾轧的一座堡垒就是他们幼时形成的守法习惯和彼此之间的敬意（或羞耻之心）。凯必赛斯那一贯的矜持暗示我们，这座堡垒能否发挥作用还很难说。[①]

凯必赛斯所说的古代老师让我们想起了苏格拉底。那位古代老师的教导和苏格拉底带领学生尤苏戴莫斯进行的一次短小辩证的正义探索出奇地相似（参见《居鲁士劝学录》Ⅰ.6.31－32，并《回忆》Ⅳ.2.14－18）。这次探讨得到的结论为：向敌人撒谎或者欺骗敌人是正义的，而如此对待友人，就非常不义；如果为了朋友好，那么欺骗朋友或偷走朋友的东西就是正义的。[②] 这即是说，波斯那条关于“纯粹”正义教育的不成文规定禁止以苏格拉底的方式进行教育。但是，苏格拉底的教育和那位波斯先师的教育有多相似？苏格拉底的正义教育独有的特征和目标是什么？

波斯的正义教育乃公共教育，它指向每一位波斯国民，而不管一个人天分或能力如何（尽管我们看到，实际上只有富人的孩子才能接受教育）。相反，苏格拉底的教育本质上就非常私人性。他只面向个别的年轻人发言，也就是那些他认为“天性优良”者（《回忆苏格拉底》

---

① 34 小节中，凯必赛斯两次使用 dokein 一词。色诺芬也透露，该教育并不完全成功。当写到审慎（sophrosune）、服从统治者（peithesthai toisarchousi）、克制这些学习科目时，色诺芬每写一项，就说因为父母们拥有这种品质，所以他们的榜样促进了孩子们的学习（Ⅰ.2.8）。但他从来没说过大人们的正义加速了孩子们的学习。这不就等于承认：小孩们有样学样，一味地检举他人的不义之行（《居鲁士劝学录》Ⅰ.2.8，另参 6 小节）？

② 《回忆苏格拉底》Ⅳ.2.15 中，苏格拉底所指的是不义的敌人。稍后，他就丢弃了这个重要的限定条件，却没做任何解释。不用说，尤苏戴莫斯肯定也没问个究竟（16 小节）。而《居鲁士劝学录》中，凯必赛斯只说，“为了利益”必须行骗（Ⅰ.6.31）。

Ⅳ.1.2)。天性优良的涵义是什么?我们从色诺芬那里得知,苏格拉底从三个方面来定义优良秉性:只要下决心学习某物,就能够很快学成;可以牢记所学;渴望学习有助于高贵地(*kalos*)齐家、治邦、驾驭(to holon……eu chresthai)人类和人类事务的知识(Ⅳ.1.2)。据此看来,一个天性优良的人,必然聪明机灵、记忆力强、并且渴求某种特定的知识。我已经在前文中指出过年轻人尤苏戴莫斯的缺点,但他的作派很具代表性。他对几何或天文学等理论知识无甚兴致,至少在结识苏格拉底之前如此(Ⅳ.2.10,另参Ⅳ.7)。但他渴慕关系到政治成功的学问,在政治上有所建树的心愿在胸中盘踞已久。[①] 尤苏戴莫斯思慕这种所谓的帝王之术或君王之德,"具备治国、齐家的才德,便可指点江山,利己利人"(Ⅳ.2.11;另参Ⅳ.1.2)。正是这种特别的渴求使他在某一方面成为苏格拉底教诲的特定接受者,虽然此人资质平平。他所受到的教导为我们认识苏格拉底正义教育的特色和目标打开了一条通道。

宽泛地讲,优良天性的三种要素均属于智识,我们很容易就此推定,苏格拉底并不看重一个年轻人的道德品质:一个年轻人不必为人正义,或者无需关注正义,只要前途看好就行。这个结论不免离题千里。要知道一个天性优良的人所渴求的知识,不仅要有助于、有利或有效地管理家政和城邦,而且要保证治理的高贵性。试图以高贵的方式实行治理,必得诉诸正义。我们观察到,当尤苏戴莫斯告知苏格拉底他渴望"帝王之才"时,这位年轻人心底清楚:没有正义,他不可能大展帝王之才(他说,"没正义,连个好百姓都当不了【11 小节】")。对帝王之才的高贵渴求自然会令人正义地处理公私事务,哪怕独处时都如此。我们再向前迈一步,苏格拉底对待尤苏戴莫斯的方式表明,面对一名具有潜力的青年,正义乃苏格拉底的重点关注所在(请整体参考Ⅳ.2)。与尤苏戴莫斯一样,一个天性优良的人一意要成为"一位好

---

① 尤苏戴莫斯想望着统领民主雅典(Ⅳ.2.36;Ⅳ.2.1－7 并其他各处)。他对知识的渴求已然到了出格的地步:仅仅"搜罗"了众多著名诗人和智术师的大量作品(Ⅳ.2.1)。说得直接些,在见到苏格拉底之前,尤苏戴莫斯自诩精通了于政治功业有益的知识。参照优良天性的三种指标,他缺乏的是自发的求知欲。这个事实不过证明他无缘跻身优良天性之列。

公民”,他知道不行正义就成不了好公民。但是,当他在苏格拉底的“指引(*elenchus*)”下认识到自己尚不知晓正义是什么和正义的要求时——他之前拥有的正义观点自相矛盾——对正义的关注又将把他引向何处(参Ⅳ.2.12-33)?他将成为苏格拉底的学生,他当然巴不得抹去无知——这是他第一次痛苦地发觉自己的无知(参Ⅳ.2.40中尤苏戴莫斯如何应答苏格拉底的驳斥)。这个痛苦的发现将促使天性优良者暂时放下自己的政治梦想,直到完全弄通正义为止。只有先完成这个重大的事业,他才有底气从政,自信可以成为(或变为)一名“好公民”。从另外的角度来看,尤苏戴莫斯的例子显示,苏格拉底的正义教育同他的波斯同行一样,均在为参政打基础(另参《回忆》Ⅰ.6.15)。两者都是手段,仅仅是手段,是造就政治好公民的手段(布鲁尔,1987,pp.104-5)。

两者教育在内容上相似吗?差别显然很大。其一,波斯主要依靠体罚向儿童倾灌正义观念,而苏格拉底完全采取谈话或讲解的模式(参《回忆苏格拉底》Ⅰ.2.18)。波斯的正义教育中的“认知”内容比起苏格拉底的教育就十分有限,这毫不奇怪。我们知道,波斯的孩子们接受的都是绝对和无条件的准则:波斯政府急切地以最“简单”的方式打造正义的举止。实际上,这样的教育方针,就是刻意地在儿童身上培育无知或单纯,以此达到目的。[①] 与此相反,苏格拉底辩证、综合、全面地阐释正义问题,例如,什么是正义、正义于人有何要求,从而使学生从无知中幡然醒悟。他会从学生原本抱有的一个正义观念出发,比如,说谎或欺骗绝对不正义,逐步展示出这些观点的欠缺同自相抵触的地方(参《回忆苏格拉底》Ⅳ.2.14 ff)。学生们就是这样被引领着扔掉了原有的见解,或者,至少开始求索一种真正圆通的正义观——它囊括了各个纰漏百出的观点中的合理因素。这时,两者教育的差别水落石出:波斯政府的目的是灌输有利于统治者的正义观,而苏格拉

① 居鲁士就是一个绝好的例证。当他听父亲说,作为一个军事领袖就必须欺骗敌人或从敌人手中偷盗东西时,他真是万分震惊!对波斯人的生活习俗非常了解的人就会感受到这种扎眼的纯真。至于这种纯真的局限,居鲁十早已向他的同辈人(the Peers)讲过(见《居鲁士劝学录》Ⅰ.5)。

底则试图传授关于正义的真正知识。[①]

如果说两者教育都是为政治生涯做准备,那么它们之间最令人困惑不解的差别就是各自的持续时间。在波斯,一个人接受正义教育也就是屈指可数的几年,他的二十六七岁的生日宣告了正义教育的结束。它的最后一个步骤是教导年轻人:贪婪攫取敌财,此时的贪心堪称正义、合法(请回想居鲁士与其父的交谈)。掌握了这一点之后,成年波斯人就算毕业,就要投身政治事务,正像居鲁士在那次对话之后的作为一样。可以说,波斯的正义教育对于政治活动来说,可谓举足轻重。而苏格拉底的教育,尽管起初的本意也是为政治服务,但后来显然就转化成了以正义本身为目的的教育。这称得上一种终身事业,在任何有限的时间内都不可能得以完成。《回忆苏格拉底》中没有任何痕迹显示,成为苏格拉底的学生之后,从政欲望强烈的尤苏戴莫斯投入(或返回)了政坛。还有,苏格拉底本人从不掺和政事,他一生都在求索正义(《回忆苏格拉底》Ⅰ.1.16,6.15,Ⅳ.4.5-6;《会饮》4.1)。某些学生,特别出名的如阿尔喀比亚德和克里提阿斯,离开师门后确实开始从政。根据《回忆苏格拉底》,我们知道,这两位弟子们的行径源于他们在观念上与苏格拉底合不来(Ⅰ.2.12-48)。

难道我们这就要盖棺定论——苏格拉底的教育无法塑造出合格公民,因为它未能解答"正义是什么"这个问题?难道这就是苏格拉底一生追求正义、不沾手政治那颇费人思量的意义之所在?或者,也可能是这样:苏格拉底的确胜任回答"正义是什么",他的答案与某种政治批判有所关联,或者就等同于政治批判。有没有这样的可能,苏格拉底的正义教育虽然看起来单是在为政治生活打基础,实质上,它一

① 这并非是说,苏格拉底的教育可以成为波斯正义教育的稳妥替代品。相反,波斯的教育乃实行苏格拉底的教诲的必备前提。尤苏戴莫斯第一次同苏格拉底交谈时,持有的就是一种"波斯式"的意见,即,说谎或欺骗是绝对的不义(Ⅳ.2.14)。此类意见正是苏格拉底之正义探索所需的材料,澄清工作就始于这些意见。苏格拉底的探究表明:如果一个人没有(或不仅仅)遵从正义的指导,而是在无理性或超理性的因素——我们称之为"善良意图"或"善良意志"的指引下行事(参《回忆苏格拉底》Ⅳ.2.19-20),一般来说,他也是正义的。有意了解苏格拉底对善良意志的态度,请参考《回忆苏格拉底》Ⅰ.2.52。

直在扣问：要不要过政治生活？（请思考《回忆苏格拉底》Ⅳ.2.17中第二个例子的可能涵义。）

结论：从政治生活到哲学生活

请允许我初步阐释一下应该如何理解我们刚刚提出的想法。再回到尤苏戴莫斯，我们已经明白，他具备三种品质中的一种，他渴求成为一名好公民，或者渴望拥有苏格拉底称之为“帝王之才”的知识和一位合格公民应有的美德（Ⅳ.2.11）。他认为这种美德可以使他能够履行一个公民的份内职责，其中包括尽心为城邦效劳。在尤苏戴莫斯看来，好公民的本质在于服务他人或献身于公共利益。① 必须加上一点，尤苏戴莫斯同样渴望做一个好人，或者用他的说法，做一个“高贵和善良”的人（Ⅳ.2.23）。他没有详尽地阐述他所谓的好人是什么样或应该有什么样的作为，尽管他声称好人一定知晓高贵、正义和善良之事（Ⅳ.2.22－23）。更确切地说，他已经将好人同好公民看作本质相同的一码事：人类之善同样在于服务他人或献身于公共利益。② 他的见解可取吗？好人同好公民是一回事，或者就是一个利他者吗？色诺芬怀疑这个观点。在《希腊志》中，色诺芬写道，“大多数人都把给自己好处的人看做大好人”，他表示，这种“圈定”好人的标准既粗鲁又庸俗（Ⅶ.3.12）。想想看，如果一个抢银行的江洋大盗分给我们一些赃款，我们就把人家称做好人，不就是俗不可耐吗？色诺芬的见识还有更深层的意味——我们会长期地受益于同胞，尤其当他们投身于公共的利益时。有依据证明，色诺芬不赞同这种简单的混淆，它毫无奇特之处，只是一种流俗观念而已，一般人无意之中都会如此混同，至少尤

---

① 若更深入地理解好公民的涵义，请参看Ⅴ.6.14。

② 当苏格拉底问尤苏戴莫斯因何收集名诗人和智术师的作品时，这个年轻人答道“帝王之才”（苏格拉底的叫法），或者做“一个好公民”（Ⅳ.2.23强调处乃笔者所加）。在苏格拉底的启发下，尤苏戴莫斯发觉了自己的正义的忽视，他说他自认为“一直孜孜不倦地求学，就是为了达到一个渴求高贵和善良的人所能达致的最高造诣”（Ⅳ.2.23强调处乃笔者所加）。在他眼中，好公民和“善良和高贵之人”没有什么分别。

苏戴莫斯就犯了错。就“服务他人”是正义的最基本应有之意而言(参《回忆苏格拉底》Ⅳ.8.11),我们推测,色诺芬的不满源于他对苏格拉底的追随——他已经按照苏格拉底的方式来探求正义是什么。要是一个人迷恋政治生活的原因根源于做个好人(从利他的角度讲)的愿望,那么政治生活的持久吸引力就先在地假定他所抱有的这样一种善之观念。但是,出自《希腊志》的引言透露,人们只要理解了苏格拉底的正义探究并接受了它的结论,就不再持有上面那个善的观念,也不再渴慕,或继续渴求他们想望的政治生活。如此看来,苏格拉底的探索降低了政治欲求,也就间接地提升了另一种生活——我们称之为哲学生活,这可是根据苏格拉底和他的学生们的言行得出的结论(参《会饮》Ⅰ.4 中的例子)。

当然,只有当一些关键的疑问被攻克之后,这些推测方能令人信服。我们需要更全面地阐发哲学生活何以成为根本的选择,从文本来看,哲学确实如此,而政治生活显然遭到贬低。更为显眼的是,在色诺芬自己的一生中,哲学并未完全取代政治或者从政欲。这个事实表明:存在一种切实可行的“中间道路”,它成功地糅合了两个极端——这两种生活并非不可兼得。至此我们或许可以保险地作结:苏格拉底的正义教育唤醒受教者认识到先前无意中所持的善之观念。既然已经意识到了这种思想,也就不可避免地触及到了它的缺陷,因此必须加以检验辩难。我们可以列举苏格拉底教育的任何成就,但最为根本的一项是:鞭策学生更深入地认识自我(参《回忆苏格拉底》Ⅳ2.24-30)。

格雷教授在她的专著中多次强调:色诺芬的苏格拉底不仅仅是一个乐于利人的善士(pp.10 ff;170,179)。她指出,色诺芬为这个善士的形象饱受指摘,蒙受着心性浮浅、粗鄙之非难:一个无法理解老师教导之精奥的学生,凡其所述,皆囿于一己之见,他看重的是苏格拉底在劝解朋友或亲戚之间纠纷之类的鸡毛蒜皮、庸常不堪的事情上所发挥的作用(例参Ⅱ.2-3)。可是,把苏格拉底的善(Goodness)降格为用处(Usefullness),也只有大老粗才干得出来。格雷心里明白,色诺芬的苏格拉底画像经常是“与人方便、平凡、稀松闲散”,但她一意孤行地坚持“色诺芬别有深意”(p.13)。格雷没有追寻一个至关重要的问题:

色诺芬如何看待善和利他之间的密切关系？他认可这种关联吗？格雷猜测道，这种等同乃色诺芬的修辞术，《回忆苏格拉底》只写给那些熟惯“智慧文学”的读者：“人们希望一个明智的人乐于助人而不是有害于人”（p. 179）。可惜她未能推进这个富有创见的想法，虽然它的正确性有据可依。她最终放弃了，在文章结尾处，格雷投靠了一种更为俗常的解读：在色诺芬看来，苏格拉底的过人之善体现在他超常的利他行为上，尤其对待年轻人，比如格劳孔——柏拉图的兄长（p. 194）。这个主张肯定不怎么牢靠，色诺芬的苏格拉底从未以自己的名义发话，至少在关于善与利他的（或用处，参见《回忆苏格拉底》Ⅲ. 8. 5 –7；另参《会饮》5. 3 –8）等同这一点上。这种混同有何独特之处？格雷很正确地意识到了苏格拉底的“功利主义”——我们姑妄如此称之，并非完全是传统式的，它是一个“显著的进步”，“威胁到传统的价值观”。但她偏偏认定，苏格拉底“不会以此破坏传统”（pp. 180；179）。在恢复色诺芬笔下的苏格拉底的智慧时，格雷教授如果能够充分地证实自己的论断，她就会迈出意义重大的一步。

参考书目

Robert C. Bartlett 编，《色诺芬—短篇的苏格拉底写作》，Cornell University Press，1996。

Bolotin，David、《修昔底德》（*Thucydides*），见 *History of political philosophy*，Chicago，pp. 7 – 32，1987。

Bruell，Christopher ，《色诺芬》，见 *History of political philosophy*，Chicago，pp. 90 – 117；《色诺芬和他的苏格拉底》，见《回忆苏格拉底》，Wayne Ambler 译，Cornell Unversity Press pp. 7 – 22。

Galinsky，G. Karl，《论赫拉克勒斯》（*Herakles themes*），Oxford：Basic Blackwell。

Gera，Deborah Levine，《居鲁士劝学录：风格、体式和文学技巧》（*Xenophon's Cyropaedia：Style，Genre，and Literary*），Oxford University Press 1993。

Gray，Vivienne，《塑造苏格拉底》（*the Framing of Socrates：The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*），Stuttgart：Franz Steiner 1998。

Hume，David，《道德原则探究》（*Enquiry Concerning the Principles of Morals*），Oxford

University Press 1975。

Laeritius, Diogenes,《名哲言行录》(*Lives of Eminent Philosophers*), Vol. 1. Harvard Unversity Press 1966。

Luccioni, Jean,《色诺芬和苏格拉底主义》(*Xenophon et le socratisme*), Presses Universitaires de France 1953。

Marchant, E. C.,《回忆苏格拉底》、《齐家》、《会饮》、《申辩》, Harvard University Press 1923。

Morrision, Donald,《色诺芬笔下为人师表的苏格拉底》, 见 *The Socratic Movement* Cornell University Press 1994 pp. 181 – 208;《色诺芬笔下的苏格拉底之正义与守法》(Xenophon' Socrates on the Just and Lawful), 见 Ancient Philosophy, 15 期 1995, pp. 329 – 47。

Nadon, Christopher,《从共和国到帝国:色诺芬〈居鲁士劝学录〉中的政治革命和公共利益》(*From Republic to Empire: Political Revolution and the Common Good in Xenophon's Education of Cryrus*), 见 American Political Science Review, 90 (June) 361 – 74, 1996。

Pangle, Thomas L.,《色诺芬政治文本中的苏格拉底》(*Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings*), 见 *The Socratic Movement*, Cornell University Press 1994, pp. 127 – 50。

Russell, Bertrand,《西方哲学史》(*A History of Western Philosophy*), New York 1945。

Strauss, Leo,《自然权力与历史》(*Natural Right and History*), University of Chicago Press 1953;《色诺芬的苏格拉底》(Xenophon's Socrates), Cornell University Press 1972。

Stauffer, Devin,《柏拉图的追问正义导引》(*Plato's Introduction to the Question of Justice*), State University of New York Press, 2001。

Vlastos, Gregory,《苏格拉底:讽世者与道德哲人》(*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*), Cornell University Press 1991。

色诺芬,《居鲁士劝学录》, H. G. Dakyns 译;《回忆苏格拉底》, Amy L. Bonnette 译。

古典作品研究

春秋辨例(上)

戴君仁　著

第一章　春秋在群经中的地位

六经是儒家的宝典,都经过孔子之手。据《史记·孔子世家》,孔子自卫返鲁,开始编著六经。《世家》说:

> 孔子之时,周室微而礼乐废,诗书缺。追迹三代之礼;序书传,上纪唐虞之际,下至秦穆,编次其事。……故书传、礼记自孔氏。

这是叙书、礼两经为孔子所编次。《世家》又云:

> 孔子语鲁太师,乐其可知也:始作,翕如、皦如;纵之纯如、绎如也以成。吾自卫返鲁,然后乐正,雅颂各得其所。古者诗三千余篇,及至孔子,去其重,取可施于礼义;上采契、后稷,中述殷、周之盛,至幽、厉之缺,始于衽席。故曰:关雎之乱,以为风始,鹿鸣为小雅始,文王为大雅始,清庙为颂始。三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合韶武

雅颂之音。礼、乐自此可得而述,以备王道,成六艺。

这是叙孔子正乐删诗。删诗之说,虽颇为后儒所疑,但三百五篇曾经孔子编次,当为可信的。世家又云:

孔子晚而喜易,序、彖、系、象、说卦、文言,读易韦编三绝。曰:假我数年,若是,我于易则彬彬矣。

彖、象、文言等,这是所谓十翼,亦谓之《易传》,世家说是孔子的作品,但后儒亦多不信。认为《易传》必非孔子所作,亦未必一人所为。他们的看法是很对的。可是孔子曾经研究过《易》,且曾申说其义理,应无问题。虽"五十学《易》",易字或作亦,且在《论语》中,只举到一次《周易》的爻辞。但从文言、系辞所引子曰,可知内中必有孔子所说的。

综合上文看起来,虽然诗书等经,都曾经圣人之手,而没有一经是他作的,只不过是编的,只是"厘正次第之"而已。

孔子手著的经书,惟有《春秋》一经。《世家》说:

子曰:弗乎!弗乎!君子病没世而名不称焉。吾道不行矣,吾何以自见于后世哉?乃因《史记》作《春秋》,上自隐公,下迄哀公十四年,十二公。据鲁,亲周,故殷,运之三代,约其文辞而指博。故吴楚之君自称王,而春秋贬之曰子。践土之会,实召周天子,而春秋讳之曰,天王狩于河阳。推此类,以绳当世贬损之义。后有王者,举而开之,春秋之义行,则天下乱臣贼子惧焉。孔子在位,听讼文辞,有可与人共者,弗独有也。至于为春秋,笔则笔,削则削,子夏之徒,不能赞一辞。弟子受《春秋》,孔子曰:后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》。

这里说孔子因史记作《春秋》,虽有所因,可是作的。是他根据鲁史,写成了《春秋经》。所谓史记,即指鲁史,《春秋》本鲁史旧名。孟

子说:“晋之乘,楚之梼杌,鲁之春秋,一也。”(《离娄下》)从司马迁叙孔子修经,对《春秋》特别详细这一点来看,可知太史公特别重视《春秋》,正因为《春秋》是孔子所手著的缘故。在此以前,孟子也说,“世衰道微,邪说暴行有作:臣弑其君者有之,子弑其父者有之;孔子惧,作《春秋》。”也认为《春秋》是孔子作的,作的当然比编的重要。所以六经都是儒家的宝典,我们不容轩轾,但就孔子说,广一点就儒家说,《春秋》更比余经来得重要。

《史记·自序》里引董仲舒的话说:

> 周道衰废,孔子为司寇,诸侯害之,大夫壅之。孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表。贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。子曰:我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。夫春秋上明三王之道,下辨人事之纪;别嫌疑,明是非,定犹豫;善善恶恶,贤贤贱不肖;存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。易著天地阴阳四时五行,故长于变;礼经纪人伦,故长于行;书记先王之事,故长于政;诗记山川溪谷,禽兽草木,牝牡雌雄,故长于风,乐乐所以立,故长于和;《春秋》辨是非,故长于治人。是故礼以节人,乐以发和,书以道事,诗以达意,易以道化,春秋以道义。拨乱世,反之正,莫近于《春秋》。《春秋》文成数万,其指数千。万物之散聚,皆在《春秋》。《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走,不得保其社稷者,不可胜数。察其所以,皆失其本已。故《易》曰:失之毫厘,差以千里。故曰:臣弑君,子弑父,非一旦一夕之故也,其渐久矣。故有国者,不可以不知春秋,前有谗而弗见,后有贼而不知。为人臣者,不可以不知春秋,守经事而不知其宜,遭变事而不知其权。为人君父而不通于春秋之义者,必蒙首恶之名。为人臣子而不通于春秋之义者,必陷篡弑之诛,死罪之名。其实皆以为善为之,不知其义,被之空言而不敢辞。夫不通礼义之旨,至于君不君,臣不臣,父不父,子不子。夫君不君则犯,臣不臣则诛,父不父则无道,子不子则不孝;此四行者,天下之大过也。以天下之大过,予之则受而弗

敢辞。故《春秋》者,礼义之大宗也。夫礼禁未然之前,法施已然之后;法之所为用者易见,而礼之所为禁者难知。

董生是西汉春秋学大师,这一长段论春秋学的话,最能道出《春秋》的要义。我们就这段话分疏:

1.孔子因身不用,道不行,而作《春秋》,可见《春秋》是孔子理想所托。

2.《春秋》辨是非,故长于治人。

3.《春秋》以道义。

4.《春秋》为礼义之大宗。

至于贬天子,退诸侯,讨大夫,世所谓褒贬之义,虽出于董生之口,有些过尊孔子,我们且不谈。我们要指出这四点,作为《春秋》要义,是由于《春秋》一经,乃孔子意图挽救当时时代病症的药方,所谓拨乱世反之正。他因身不用道不行,不能当位治世,救乱扶衰,只好开药方,我们可认为是他的理想所托。孔子的时代,正是乱世,乱的情形,可以说是万端不尽,而其总因,只是一个不合理,即是失义。政治上社会上所做的尽是些不合理不应当做的事情,而其所以相沿相袭做不应当做的事情,由于不辨是非,不知义,不晓得哪些是对的,该做的,哪些是错的,不该做的。所以董生一则曰,《春秋》辨是非,《春秋》以道义;(道,言也。)再则曰《春秋》礼义之大宗。礼义固然都包括知行两方面,而礼者履也,偏重践履方面,可以说是合理的行为。义者宜也,须要先辨其宜不宜——应该不应该,分清楚是与非,也可以说是合理的见解。(朱子注《孟子·知言养气章》云:义者,人心之裁制。今用其意。)这样,礼义是相成的。春秋道名分,讥僭越,恶争夺,都是礼边的事;别嫌疑,明是非,善善恶恶,都是义上的事。宋儒吕大圭《春秋五论》论《春秋》为明是非之书,并云"谓孔子于修《春秋》之时,而窃礼乐赏罚之权以自任,变时王之法,兼三代之制,几于诬圣人"。吕氏之论甚卓,甚有识见,我们在末章详载其言,可参看。

我们既知《春秋》为明是非之书,那么,一切褒贬赏罚,都用不着说。《春秋繁露·玉杯篇》有一段话,总论六经,和《史记》所引董生之

语,虽不全同,而大旨相似。《玉杯篇》云:“诗书序其志,礼乐纯其美,易春秋明其知,六学皆大,而各有所长。诗道志故长于质;礼制节故长于文;乐咏德故长于风;书著功故长于事;易本天地,故长于数;春秋明是非,故长于治人。”这里说《易》《春秋》明其知,辨是非是知之最重要者。又余五经都和《史记》不同,只有《春秋》是相同的,说是正是非。董生的辨是非,正是非,和吕氏的明是非,真可谓千载同心。

以上已申说了《春秋》辨是非,再进一步论《春秋》“治人”。世儒既认《春秋》为褒贬赏罚之书,甚至于《春秋》有贬无褒。于是春秋只是圣人一部刑书,这便偏于消极制裁一方面,而引发了许多深刻之论。实则《春秋》长于治人,治人就是经世。宋儒程伊川在他的《春秋传序》里说:“夫子当周之末,以圣人之不复作也,顺天应时之治不复有也,于是作春秋,为百王不易之大法。所谓考诸三王而不谬,建诸天下而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑者也。先儒之论曰,游夏不能赞一辞,辞不待赞也,言不能与于斯道耳。斯道也,惟颜子尝闻之矣。行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞,此其准的也。后世以史视《春秋》,谓褒善贬恶而已,至于经世之大法,则不知也。”伊川提出了经世之大法,经世治人和辨是非是相关的。所以伊川又说:“春秋大义数十。其义虽大,炳如日星,乃易见也。惟其微辞隐义,时措从宜者为难知也。或抑或纵,或与或夺,或进或退,或微或显,而得乎义理之安,文质之中,宽猛之宜,是非之公,乃制事之权衡,揆道之模范也。”在古人,庄子书中也说:“《春秋》经世,先王之志。”(齐物论)这表明《春秋》是孔子积极的理想所托。孔子的最高理想,是天下为公,胡安国《春秋传》曾一再举出此义,我们选录几条:

> 胡传卷一:隐公元年三月,公及邾仪父盟于蔑。传云:“春秋大义公天下,以讲信修睦为事。而刑牲歃血,要质鬼神,则非所贵也。”
>
> 又三年冬十有二月,齐侯郑伯盟于石门。传云:“外盟会,常事也。何以书?在春秋之乱世,常事也;于圣人之王法,则非常也。有虞氏未施信于民而民信,夏后氏未施敬于民而民敬。殷人

作誓而民始畔,周人作会而民始疑。子曰:大道之行与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。诸侯会盟来告则书而弗削者,其诸以是为非常典而有志于天下为公之世乎?故凡书盟者恶之也。"

又卷七庄公六年夏六月,卫侯朔入于卫。传云:"春秋大义在于天下为公,选贤与能,而不拘大人世及之礼,虽以正取国,未之贵也,况杀其兄,又逆王命乎?故卫侯朔书名书入,以著其恶。"

春秋书王正月,大一统,这就是天下主义;夷狄可进则进之,也是天下主义;并不拘于一国为尊。胡传拈出天下为公为春秋大义,不算附会。但同时稍后的人,就不同意胡氏的话,吕东莱(祖谦)与朱侍讲书云:

胡文定春秋传多拈礼天下为公意思。蜡宾之叹,自昔前辈共疑之,以为非孔子语。盖不独亲其亲,子其子,而以尧舜禹汤为小康,真是老聃墨子之论。胡氏乃屡言春秋有意于天下为公之世,此乃纲领本原不容有差。

东莱不赞成胡氏之言,但在我们看,觉得胡氏有理。"天下为公"这句话,是否出自孔子之口,我们可以不管他。而天下为公这种境界,是政治的最高理想,那是没有问题的。《春秋》以明是非为主,是非之极致,必然归于至公。那么,从明是非推衍到天下为公,也是理所应有。以《春秋》和《礼运》相配合,胡氏实远在康有为之先。

以上我们所讨论的,已经说到《春秋》的价值;价值既明,则在经书中地位可知。况《春秋》是孔子最晚成的一经。据《孔子世家》,孔子返鲁在哀公十一年,返鲁后开始修经;而作《春秋》在哀公十四年获麟之后,至十六年孔子便去世。那么,作《春秋》是编定诗书等经之后的事。所以朱子说,"春秋是末后事,惟理明义精方见得"。但不幸得很,春秋只是逐年记事,著语无多,其中微言大义,不曾经孔子明写出来。庄子所谓圣人议而不辨,董生所谓礼之所为禁难知,因此《春秋》世称难晓。后人要研究《春秋》,探深窥微,便有所谓义例之说。可是义例

之说,实在是研究《春秋》的蔀蔽。我作此编,只是根据朱子之说,祛此蔀蔽。蔀蔽既祛,庶几此经可明。现在把何谓义例,讲明一下,具如次章。

第二章　何谓义例

《春秋》的原来材料,本是鲁史,是一条条逐年按月按日的简单记事,和新闻标目一样的简单。因此二百四十二年之久的记事录,不过一万八千字。这样的典籍,如果没有意义含在里面,便没有什么价值。所以《春秋》的价值,全在乎义。但人们可以问一下,《春秋》究竟有没有义?《春秋》的义是不是后人附会出来的呢?这我们可以据《孟子》作答。《孟子·离娄下》:“孟子曰:王者之迹熄而诗亡,诗亡然后春秋作。晋之乘,楚之梼杌,鲁之春秋,一也。其事则齐桓晋文,其文则史,孔子曰:其义则丘窃取之矣。”孟子私淑孔子,距孔子时代不远,他的话一定可信。又《公羊传·昭十二年》:“其序则齐桓晋文,其会则主会者为之也,其词则丘有罪焉耳。”虽然变义为词,但谓丘有罪,就足见孔子作《春秋》是有用意的,有用意便是义。所以合《孟子》和《公羊传》看起来,《春秋》是有义。若无义,那真成了断烂朝报了。但是后来说《春秋》的,他们所谓义例,那就不免支离牵强,穿凿附会。三传都讲例,古代的汉晋儒者,近代的清儒,都是如此。他们认为《春秋》是圣人示褒贬之书,而经中褒贬进退,都靠书法表达。书法是有例的,例有正例变例,于变例见义,可以看出圣人褒贬进退之意。可以说,圣人因褒贬而生凡例,后人由凡例以见褒贬。单词言之叫做例,复词言之便叫做义例。如杜预《春秋序》:“其发凡以言例,皆经国之常制,周公之垂法,史书之旧章,仲尼从而修之,以成一经之通体。其微显阐幽,裁成义类者。……皆所以起新旧,发大义,谓之变例。然亦有史所不书,即以为义者,此盖春秋新意,故传不言凡。”又云:“其经无义例,因行事而言,则传直言其归趣而已,非例也。”由以上所引文字看来,例同于义,复词言之,即为义例,亦可谓之义类。再如杜氏《春秋释例》卷一公即位例云:“刘贾颖又欲为传文生例云,恩深不忍则传言不称,恩浅可忍

则传言不书。博据傅词,殊多不通。案杀栾盈则云不言大夫,杀良霄则云不称大夫。君氏卒则曰不曰薨,不言葬,不书姓;郑伯克段则云称郑伯;此皆同意而别文之验也。传本意在解经,非曲文以生例也。若当尽错综传词,以生义类,则不可通。"上面说以生例,下面说以生义类,明明例即等于义类。此种拘例以明义,意若探深窥微,实则穿凿附会,无中生有。不但解经不正确,而且深刻苛碎,对后世读书人心术上,发生极大流弊,这不容不辨。

例是何时讲起的呢?我想例当然不是孔子之意,这是后人研究《春秋》的一种方法,恐战国时儒家也无此陋习。一定是经书成了专业之后,一般经师要在经书上做钻研的功夫,才弄出这种花样来。五经在西汉已立学官,《春秋》立学,先是《公羊》,次是《谷梁》,左氏后行,且未立学。首先用例说经的,当是公羊学家,谷梁左氏,都是模仿公羊的。据《公羊传》徐彦疏引戴宏序:"子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃与齐人胡毋子都著于竹帛。"何休《公羊传隐公三年解诂》亦云:"孔子畏时远害,又知秦将燔诗书,其说口授相传,至汉公羊氏及弟子胡毋生等,乃始记于竹帛。"按汉书儒林传:"胡毋生字子都,齐人也,治《公羊春秋》,为景帝博士,与董仲舒同业。"三说相符,可信公羊传著竹帛,是汉景帝时公羊寿和胡毋生所为。他们可以说是《公羊传》成文字的初师,而传自然在他们之前。现在看《公羊传》文,如"隐公三年冬十有二月癸未葬宋缪公,传曰:葬者曷为或日或不日?不及时而日,渴葬也;不及时而不日,慢葬也;过时而日,隐之也;过时而不日,谓之不能葬也。当时而不日,正也;当时而日,危不得葬也。"又:"十年六月辛未取郜,辛巳取防。传云:取邑不日,此何以日?一月而再取也。何言乎一月而再取?甚之也。"又:"桓十三年春二月,公会纪侯郑伯。己巳及齐侯宋公卫侯燕人战,齐师宋师卫师燕师败绩。传云:曷为后日?恃外也。其恃外奈何?得纪侯郑伯然后能为日也。"像这类话,在传里常见。这都是公羊先师研究《春秋经》何以或日或不日之故,以窥测孔子笔削之义。虽不曾用例字,而是言例之滥觞。何休《公羊解诂序》中说:"略依胡毋生条例。"大约在著竹帛时,已明白地建立例了。胡毋生条例,

虽已亡佚,而至后汉时,用例说经之风,想是愈来愈盛。(董仲舒《春秋繁露·精华篇》云:诗无达诂,易无达占,春秋无达辞。困学纪闻卷六引作达例,后来程端学孔广森都引作例。《繁露》后人疑非仲舒自作,又依文义当作达辞,故此不足用以为据,证董仲舒已言例。)王充是后汉初人,(充师事班彪,章帝曾征过他,他卒于和帝永元年间。)所著《论衡》,专反对时代的不良习尚。书中《正说篇》曾批评《公羊》《谷梁》日月为例之谬。这可以看出那时说《春秋》的风尚。到后汉末,何休作《公羊解诂》,(休卒于灵帝光和五年)就处处用例说《公羊传》。如隐公元年九月及宋人盟于宿注云,微者盟例时。二年春公会戎于潜注云,朝聘会盟例皆时。四年夏公及宋公遇于清注云,遇例时。又二年夏五月莒人入向注云,入例时,伤害多则月。又六年春郑人来输平注云,战例时,偏战日,诈战月。又二年无骇帅师入极注云,灭例月。又定四年夏四月庚辰蔡公孙归姓帅师灭沈注云,定哀灭例日。又僖元年夏六月邢迁于陈仪注云,迁例大国月,重烦劳也;小国时。又隐元年冬十有二月卫人立晋注云,卒日葬月,达于春秋,为大国例。其余例时例月例日的甚多,清人刘逢禄著《公羊何氏释例》,辑录甚备,我们后面还要说到。

《谷梁》传晚于《公羊》,日月为例,讲得更详备。我们先在《谷梁》本传中举例,如隐元年三月公及邾仪父盟于眜,传云:不日,其盟渝也。又九月及宋人盟于宿,传云:卑者之盟不日。又公子益师卒,传云:大夫日卒,正也;不日卒,恶也。又三年八月庚辰宋公和卒,传云:诸侯日卒,正也。又四年九月卫人杀祝吁于濮,传云:其月,谨之也。又五年夏四月葬卫桓公,传云:月葬,故也。又九月螟,传云:虫灾也,甚则月,不甚则时。又十一年春滕侯薛侯来朝,传云:诸侯来朝,时,正也。又桓公二年秋七月纪侯来朝,传云:朝时,此其月,何也?桓内弑其君,外成人之乱……故谨而月之也。像朝时这句传文,虽没有用例字,实则等于说,朝例时。至晋人范宁替《谷梁传》作集解,就和何休一样,在注中明说出来。如隐元年秋七月天王使宰咺来归惠公仲子之赗,注云:赗例时,书月以谨其晚。又九月及宋人盟于宿,注云:凡非卿大夫盟,信之与不,例不日。又二年春,公会戎于潜,注云:会例时。又夏五月,

莒人入向,注云:入例时,恶甚则日,次恶则月。清人许桂林著有《春秋谷梁传时月日书法释例》,是专研究《谷梁》日月为例的书。

至于左氏,本非《春秋》之传,无例可说。我们现在姑从经古文学家之见,承认左氏是《春秋经》之传,而说它的例,那就稍复杂一点。汉人晋人说例不相同,且有旧例新例之分别。所谓汉晋不相同,是晋人杜预和汉人刘贾许颖诸家主张不相同。杜氏又认为《左传》中有周公旧例和孔子新例两种。杜氏的《春秋序》云:"其发凡以言例,皆经国之常制,周公之垂法,史书之旧章,仲尼从而修之,以成一经之通体。"孔颖达《正义》云:"此一段说旧发例也,言发凡五十皆是周公旧法。"《序》又云:"其微显阐幽,裁成义类者,皆据旧例而发义,指行事以正褒贬。"正义云:"此下尽曲而畅之说新意也。"《序》又云:"诸称书,不书,先书,故书,不言,不称,书曰之类,皆所以起新旧,发大义,谓之变例。"《正义》云:"上既言据旧例而发义,故更指发义之条。诸传之所称书,不书,先书,故书,不言,不称,及书曰七者之类,皆所以起新旧之例,令人知发凡是旧,七者是新,发明经之大义,谓之变例。以凡是正例,故谓此为变例。"《序》又云:"然亦有史所不书,即以为义者,此盖《春秋》新意,故传不言凡,曲而畅之也。"《正义》云:"此说因旧为新也。仲尼修春秋者,欲以上遵周制,下明世教,其旧史错失,则得刊而正之,以为变例。其旧史不书,则无可刊正,故此又辨之,亦有史所不书,正合仲尼意者,仲尼即以为义。改其旧史及史所不书此二者,盖是春秋新意,故传亦不言凡,每事别释,曲而通畅之也。此盖春秋新意,其言揔上,通变例与不别书也。"据此诸节序文和孔疏,知左传的例,依杜氏之意,共有两种:一种是旧例,乃周公垂法;一种为新例,是仲尼之意。而新意又有两种:一是传中诸称书不书等七类,一是史所不书即以为义者。但杜氏这种看法,非汉儒之旧。孔氏于"其发凡以言例"节下正义:"先儒之说春秋者多矣,皆云丘明以意作传,说仲尼之经,凡与不凡,无新旧之例。"即是无周公和孔子两种例。其实《左传》中这些例,不但不是周公孔子的,且不是左丘明的,而当为汉人所附益,此容下详。

由于用例说《春秋》,是自汉以降经师的风尚,于是汉晋间释例之

书,屡见不鲜。隋书《经籍志》著录有汉颍容撰《春秋释例》十卷,下注梁有《春秋左氏传条例》九卷,汉大司农郑众撰。晋杜预撰《春秋释例》十五卷,晋刘寔撰《春秋条例》十一卷,晋方范撰《春秋经例》十二卷。此外尚有无撰人姓名的《春秋左氏传条例》二十五卷,《春秋义例》十卷,《春秋左氏例苑》十九卷,《春秋五十凡义疏》二卷。最后的看书名当是六朝人所作。关于《公羊传》,有刁氏撰《春秋公羊例序》五卷,何休撰《春秋公羊谥例》一卷,下注梁有《春秋公羊传条例》一卷,何休撰。所谓《公羊谥例》,当即徐彦《公羊疏》所引文谥例。《谷梁传》则有范宁所撰《春秋谷梁传例》一卷。而《旧唐书·经籍志》有刘歆《春秋左氏传条例》二十卷,《新唐书·艺文志》有郑众《牒例章句》九卷,都是汉人说例之书。我疑心刘歆的《左氏传条例》二十卷,即隋志所著录无撰人姓名《春秋左氏传条例》二十五卷。不幸这些书全亡了。清四库馆臣从《永乐大典》中辑出杜预《春秋释例》十五卷,厘为四十六篇。玉函山房辑佚书辑得颍容《春秋释例》一卷,现今能见到的,只此而已。(经义考所录更多,今不缕载。)

尚例的情形,我们在上述已可概见。现在要反过来说到后人反对义例的主张。反例的主张,在后儒亦有不同,有的完全不主张用例,有的主张推翻旧例,而另建立新例(杜预的《春秋释例》,就是一部最早的推翻旧例,建立新例的书)。现在略引几家反例的言论,看看他们所持的理由如何。

反例的言论,古今甚多,如全辑录,实无必要;现在我们举前后三家作为代表。前一家就是前面提过的王充。《论衡·正说篇》云:

> 若孟子之言,春秋者,鲁史记之名,乘、梼杌同。孔子因旧故之名,以号春秋之经,未必有奇说异意深美之据也。……春秋左氏传桓公十有七年冬十月朔,日有食之。不书日,官失之也。谓官失之,言盖其实也。史官记事,若今时县官之书矣。其年月尚大,难失;日者微小,易忘也。盖纪以善恶为实,不以日月为意。若夫公羊谷梁之传,日月不具,辄为意,使夫平常之事,有怪异之说;径直之文,有曲折之义;非孔子之心。

王充是后汉的大批评家,他对于当时学术上谬误的见解,攻击不遗余力。他文中所斥责的是俗儒,俗儒即是当时官学的一般经师。王氏批评的话虽很简单,而后代反例之言,只是比他具体些,细密些而已,要旨已包括在他的"使夫平常之事,有怪异之说;径直之文,有曲折之义;非孔子之心"数语之中。

其次我们要介绍唐人啖助、赵匡,啖赵等是革命的春秋学家,他们的议论,影响宋人极大。啖赵他们仍讲例,但指摘前人之例。唐陆淳纂春秋啖赵集解纂例卷一"三传得失议第二"载啖子曰:"二传传经,密于左氏;谷梁意深,公羊辞辨,随文解释,往往钩深。但以守文坚滞,泥难不通,比附日月,曲生条例。义有不合,亦复强通,踳驳不伦,或至矛盾;不近圣人夷旷之体也。"又卷九日月为例义第三十五载啖子曰:"公谷多以日月为例,或以书日为美,或以为恶。夫美恶在于事迹,见其文足以知其褒贬。日月之例,复何为哉?假如书曰春正月叛逆,与言甲子之日叛逆,又何差异乎?故知皆穿凿妄说也。假如用之,则踳驳至甚,无一事得通,明非春秋之意审矣。左氏唯卿卒以日月为例,亦自相乖戾。"赵氏指摘《左传凡例》,见后引,此处不赘。又他们对于前人之例,并不是完全弃掉。纂例卷一"啖赵取舍三传义例第六"载啖子曰:"公羊谷梁以日月为例,一切不取。其有义者,则时或存之,亦非例也。"又载赵子曰:"三传堪存之例,或移于事首,或移于事同,各随其宜也。"又云:"公谷说经,多云隐之,闵之,喜之之类。且春秋举经邦大训,岂为私情悲喜生文乎?何待春秋之浅也?如此之例,竝不敢。公羊灾异下悉云记灾也,记异也。予已于例首,都论其大意。自此即观文知义,不复缕载。其有须存者,乃存之耳。公谷举例,悉不称凡;又公谷每一义,辄数处出之。今既去其重复,以从简要,其举例故加凡字,以通贯其前后。"于此可见其有存的,有舍的,有存而改变其性质的。

末了,我们要举宋朱子之言,朱子求真之精神,在古代学者中极少见。他著易本义,疑古文《尚书》,废毛诗小序,都是求真精神之表现;对《春秋》虽未著书,而在平日言论里,认为义例不是圣人本意,攻击的

话甚多。我们抄几段他的语录的话如下:

春秋大旨其可见者,诛乱臣,讨贼子,内中国,外夷狄,贵王贱伯而已。未必如先儒所言字字有义也。想孔子当时只是要备二三百年之事,故取史文写在这里。何尝云某事用某法,甚事用某例邪?且如书会盟侵伐,大意不过见诸侯擅兴自肆耳。书郊禘,大意不过见鲁僭礼耳。至如三卜四卜,牛伤牛死,是失礼之中又失礼也。如不郊犹三望,是不必望而犹望也;如书仲遂卒犹绎,是不必绎而犹绎也。如此等义却自分明。"《朱子语类》卷八十三

春秋只是直载当时之事,要见当时治乱兴衰,非是于一字上定褒贬。初间王政不行,天下都无统属,及五伯出来扶持,方有统属,礼乐征伐自诸侯出。到后来五伯又衰,政自大夫出。到孔子时,皇帝王伯之道扫地,故孔子作春秋,据他事实写在那里,教人见得当时事是如此,安知用旧史与不用旧史?今硬说哪个字是孔子文,哪个字是旧史文,如何验得?更圣人所书,好恶自易见。如葵丘之会、召陵之师、践土之盟自是好,本末自是别。及后来五伯既衰,溴梁之盟。大夫亦出与诸侯之会,这个自是差异不好。今要去一字两字上讨意思,甚至以日月爵氏名字上,皆寓褒贬。如王人子突救卫,自是卫当救,当时是有个子突,孔子因存他名字。今诸公解,却道他人本不书字,录其救卫故书字。孟子说:臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作春秋,说得极是了。又曰:春秋无义战,彼善于此,则有之矣。此等皆看得地步阔,圣人之意只是如此,不解恁地细碎。同上

或有解春秋者,专以日月为褒贬。书时月则以为贬,书日则以为褒,穿凿得全无义理。同上

春秋传例,多不可信。圣人记事,安有许多义例?如书伐国,恶诸侯之擅兴;书山崩地震螽蝗之类,知灾异有所自致也。同上

朱子认为春秋只是直书其事,善恶自见,不是一字定褒贬,故无所谓义例,义例出于后人穿凿,不是孔子本意。这样看法,是极对的。朱子自己虽不曾著书说《春秋》,而他这种议论,影响后人甚大。宋末及元朝人说《春秋》的书,如黄震读《春秋日钞》,黄仲炎《春秋通说》,吕大圭《春秋五论》,程端学《春秋本义》,都能够本此意阐发详尽,成为说《春秋》最好的书,不能不认为是朱子所启发。我们将在辨例之余,专辟一章来介绍这些议论。

第三章　《公羊传》时月日例上

在上章已经说过,二传《公羊》立学最早,在《公羊》本身,已有例的迹象,至何休《解诂》,便充斥于书中。清刘逢禄氏作《公羊何氏释例》,把全传都按例类辑,然后阐发其义。他这书共十卷,为例廿六,表四,共三十篇。现在我们列其目于下:

张三世例第一　通三统例第二　内外例第三　时月日例第四　名例第五　褒例第六　讥例第七　贬例第八　诛绝例第九　律意轻重例第十　王鲁例第十一　建始例第十二　不书例第十三　讳例第十四　朝聘会盟例第十五　崩薨卒葬例第十六　大国卒葬表第十七　小国进黜表第十八　秦吴楚进黜表第十九　公终始例第二十　娶归终始例第二十一　致公例第二十二　公大夫世系表第二十三　大夫卒例第二十四　侵伐战围入灭取邑例第二十五　地例第二十六　郊禘例第二十七　阙疑例第二十八　主书例第二十九　灾异例第三十

这些例都是刘氏根据《公羊传》文和何休《解诂》归纳出来的。自然这些例目,性质不完全相同。褒贬讥绝等是作经之意,朝聘会盟等是经中所书之事,这便是性质不同的显证。其余名称为表的,也用以

明义,实同于例。只有公大夫世系表为下内大夫卒例而立,应该算是一个附属品,其作用不和余表相同,应该除去。总看所有各例,差不多都是类聚其事,以研究《春秋》之义。这些在何休《解诂》中,都没有使用例字,而只有关于时月日的,何注常用例字。可见用例研究《春秋》,自汉人即特别注重时月日。《春秋经》一万八千字,记时二百四十二年,虽说是"以事系日,以日系月,以月系时,以时系年",可是时月日常常参差阙略,有时无月日,或有月无日。这种情形,可以发生两种推测:一种认为经过时久,不免阙佚。另一种认为阙佚不应这样多。这种日月不备的现象,由于孔子有意笔削,书日月或不书日月,显出他的褒贬之意。大约公羊先师,远在胡毋子都董仲舒之前,就已注意到这个问题,而持后一种见解,所以传中常有"不日"云云之文。如:"隐元年公子益师卒。"传云:"何以不日,远也。""十年六月壬戌,公败宋师于菅,辛未取郜,辛巳取防。"传云:"取邑不日,此何以日?一月而再取也。"可见这是说经者研究何以不书日之故;而书不书,有一定的成规。这种成规,是比较经文而得到的,即是所谓例。那么,例也是一种研究方法,有什么可非呢?其可非之处,即在前人尚平实,而愈后愈说得离奇,不合道理,为我们所不能接受。现在先把刘逢禄书中时月日例选录一部分于下,在选录之前,我们需要说明一下:刘氏这一篇,包含两种例,一种是正例,一种是变例。正例即是说按常规应该这样写;变例是不按常规写,应写的不写,或改写。孔子即在不写改写之中,表示他的褒贬之意,即我们前文所谓于变例见义。这种看法对不对,我们下章讨论,现依刘书选录如下:

隐六年传:春秋虽无事,首时过则书。春秋编年,四时具然后为年。注:历一时无事,则书其始月也,明王者当奉顺四时之正也。有事不月者,人道正则天道定矣。十一年传:隐无正月,将让于桓,故不有其正月也。

定元年春王传:何以无正月?正月者,正即位也。定无正月者,即位后也。

桓四年注:去二时者,桓公无王而行,天子不能诛,反下聘之,

故为贬见其罪,明不宜。

七年注:去二时者,桓公以火攻人君,故贬,明大恶。

十七年注:夏阳也,月阴也,去夏者,明夫人不系于公也。

冬十月朔注:去日者,著桓行恶,故深为内惧,其将见杀无日。

庄二十二年注:以五月首时者,讥庄公取仇国女,不可以事先祖,奉四时祭祀,犹五月不宜以首时。

僖二十八年注:不月而日者,自是诸侯不系天子,若日不系于月。

成十年注:去冬者,恶成公怨怼,无事天之意,当绝之。

昭十年注:去冬者,盖昭公内娶吴孟子之年,故贬之。

定十四年注:去冬者,坐淫故贬。或说坐受女乐,令圣人去冬。阴臣之象也。

成十七年传:非此月日也,以此月日卒,待君命然后卒大夫。

成十八年注:二月庚申日上系于正月者,起正月见幽,二月庚申日死也。

昭二十五年秋七月,上辛大雩,季辛又雩。注:但举日不举辰者,辰不同不可相为上下。又日为君,辰为臣,去臣则逐季氏意明矣。上不日言上辛者,为下辛张本。不言下辛言季辛者,起季氏不执下而逐上。

以上可算作一类,头一条是正例,以下都是变例。变例去时或去月去日,这样书法,经师们认为孔子都有义存乎其中。

隐二年注:朝聘会盟例皆时。

隐四年注:遇例时。

隐元年注:君大夫盟例之,恶不信也。小信月,大信时。

又注:微者盟例时,不能专正,故责略之。

庄十三年传:桓之盟不日,信之也。

隐二年注:侵伐围入例皆时。又注:入例时,伤害多则月。

庄二十八年传:伐不日。

僖二十二年传:偏战者日。三十三年传:诈战不日。

隐六年注:战例时,偏战日,诈战月。

隐二年注:灭例月。定四年八年注:定哀灭例日。

僖元年注:迁例大国月,重烦劳也;小国时。

隐十年文七年传:取邑不日。

隐四年注:取邑例时。

宣十年注:凡归邑物例皆时。

庄三十一年注:献捷例时。

庄六年注:救例时。

僖四年注:溃例月,叛例时。

庄三年注:次例时。

庄十八年注:追例时。

襄五年注:戍例时。

僖二十六年注:乞师例时。

桓十六年注:致例时。僖四年注:凡公出满三时月,危公之久。

隐二年注:夫人薨,日者,恩录之,公夫人皆同例。

桓十八年注:葬我君例日。

桓十八年注:凡公薨外,致日,危痛之。

隐八年传:卒日而葬不日,卒赴而葬不告。

隐三年传:葬不及时而日,渴葬也;不日,慢葬也。过时而日,隐之也;不日,谓之不能葬也。当时而不日,正也;日,危不得葬也。(案此兼正变,以其为传文,故全录之。)

隐四年注:卒月葬月,达于春秋,为大国例。

桓十年注:小国始卒,当卒月葬时。哀三年注:小国卒葬,极于哀公,皆卒日葬月。

隐元年注:所传闻世大夫卒,有罪无罪,皆不日,略之也;所闻世无罪者日录,有罪者不日,略之;所见世有罪无罪,皆日录之。

庄二年注:内女卒例日,外女不日者,实不如鲁女。

宣十六年注:弃归,例有罪时,无罪月。

庄二十七年注:女会来例皆时。

隐二年注:内女归例月。庄元年注:外女不用者,实不如

鲁女。

成八年注:媵例时。

桓三年宣元年注:夫人至例月。

庄二十四年注:觌夫人例日。

隐四年注:弑例日,从外赴词,以贼闻例。

文十八年注:称国以弑,例皆时者,略之。

僖九年注:外弑未逾年君,例月。

隐四年注:讨贼例时。

僖二十八年注:内杀大夫,例有罪不日,无罪日,外杀大夫皆时。

文八年注:大夫相杀,例皆时。

桓十一年注:执大夫例时。

闵二年注:凡公大夫奔例日,月者有罪。昭二十九年注:唁例时。

昭二十一年注:大国奔例月。成十二年注:不月者,小国也。

闵二年注:内大夫奔,例无罪者日,有罪者月;外大夫奔,例皆时。

隐四年注:大国篡例月,小国时;立纳入皆为篡。

襄二十三年注:篡大夫位例时。

僖二十八年注:复归例皆时。

定元年传:即位不日。

定九年注:窃宝不月,得亦不月。

隐五年,文二年注:失礼鬼神例日。

庄二十三年注:失礼宗庙例时。

成十七年注:郊日者,明用辛例,不郊则不月。

文十三年,定二年注:不务公室例月。

隐七年注:城邑例时。

庄元年注:筑例时。

文十六年注:毁例时。

隐五年注:观例时。

桓四年注:狩例时。六年注:蒐例时。

隐二年注:亲迎例时,不亲迎例月。

成八年注:锡命例月,为鲁喜录之。

隐元年注:王使归赗月者,为内恩录之。诸侯不月,比于王者轻,会葬皆同例。

桓十五年注:求例时。

隐元(当作九)年注:凡灾异一日者日,历日者月,历时者加自文为异。(案夺历月者时一语)

以上都是朝聘会盟,侵伐围入,战灭迁取,以及薨卒葬等事,应书时书月或书日的正例下面都是变例,于变见义。为使清楚,在分类上加了数字。

(一)朝例时。

桓二年秋七月,纪侯来朝。注:月者,明不臣后父,所以广孝敬。

僖十四年六月,季姬及鄫子遇于防,使鄫子来朝。注:月者,甚恶内也。

(二)聘例时。

襄三十年春王正月,楚子使远蘧颇来聘。注:月者,公数如晋,希见答;今见聘,故喜录之。

(三)会例时。

隐十年春王二月,公会齐侯郑伯于中丘。注:月者,隐前为郑所获,今始与相见,故危录内,明君子当犯而不校也。

桓元年春三月,公会郑伯于垂。注:桓公会皆月者,危之也。

(四)君大夫盟例日,小信月,大信时。

桓十一年,柔会宋公陈侯蔡叔盟于折。注:盟不日者,未命大夫盟会用兵,上不及大夫,下重于士,罚疑从轻,故责之略。

庄九年春,公及齐大夫盟于暨。注:不月者,是时齐以无知之难,小白奔莒,子纠奔鲁。齐迎子纠欲立之,鲁不与,而与之盟,齐为是更立小白。然后乃伐齐,欲纳子纠;不能纳,故深讳,使若信者也。

(五)桓之盟不日。

庄二十三年十有二月甲寅,公会齐侯盟于扈。传:何以日?危之也;我贰也。

僖九年夏,公会宰周公齐侯宋子卫侯郑伯许男曹伯于葵丘。秋九月戊辰,诸侯盟于葵丘。传:何以日?危之也。桓公震而矜之,叛者九国。

(六)平例时。

宣四年春王五月,公及齐侯平莒及郯,莒人不肯,公伐莒取向。注:月者,恶录之。

宣十五年夏五月,宋人及楚人平。注:月者,专平不易。

(七)侵例时。

庄十年二月,公侵宋。注:月者,属北败疆齐之兵,南侵疆宋,南北有难,故危之。

僖四年春王正月,公会齐侯宋公陈侯卫侯郑伯许男曹伯侵蔡,蔡溃。注:月者,善义兵也。

(八)伐列时。

桓十五年冬十有一月,公会齐侯宋公卫侯陈侯于侈,伐郑。注:月者,善诸侯征突,录义兵也。

庄三年春王正月,溺会齐师伐卫。注:月者,卫朔背叛出奔,天子新立卫公子留,齐鲁无惮天子之心而伐之,故明恶重于伐,故月也。

二十八年春王三月甲寅,齐人伐卫,卫人及齐人战,卫人败绩。传:伐不日,此何以日?至之日也。

(九)战例时,偏战日,诈战月。

僖二十二年冬十有一月己巳朔,宋公及楚人战于泓,宋师败绩。传:偏战者日尔,此其言朔何?春秋辞繁而不杀者正也。

三十三年夏四月辛巳,晋人及姜戎败秦于殽。传:诈战不日,此何以日?尽也。

文十一年冬十月甲午,叔孙得臣败狄于咸。传:狄者何?(注:嫌夷狄不能结日偏战。)长狄也,其言败何?(注:据败者内

战文,非杀一人也。)大之也。其日何?大之也。(注如结日大战。)

(一〇)围例时。

襄十二年春王正月,莒人伐我东鄙,围台。注:萧鱼之会,服郑最难。不务长和亲,复相贪犯,故讳取而言围以起之。月者加责之。十五年夏,齐侯伐我北鄙,围成。注:此不月,十二年月者,疾始可知。

定十二年十有二月,公围成,公至自围成。注:月又致者,天子不亲征下土,诸侯不亲征叛邑。围成不能服,不能以一国为家,甚危,若从他国来,故危录之。

(一一)入例时,伤害多则月。

僖二十八年三月丙午,晋侯入曹,执曹伯畀宋人。注:义兵。日者,善义兵得时入。

文十五年,晋却缺帅师伐蔡;戊申,入蔡。传:其日何?至之日也。

定四年,庚申,吴入楚。注:日者,恶其无义。

(一二)灭例月。

隐十年,宋人卫人蔡人伐载,郑伯伐取之。注不月者,移恶上三国。

僖五年冬,晋人执虞公。注:不从灭例月者,略之。

(一三)定哀灭例日

哀八年春王正月,宋公入曹,以曹伯阳归。传:不言灭,讳同姓之灭,力能救之,而不救也。注:不日者,深讳之。

(一四)迁例六国月,小国时。

庄十年三月,宋人迁宿。注:月者,迁取王封,当与灭人同罪。

僖元年夏六月,邢迁于陈仪。注:月者,霸者所助城,故与大国同。

(一五)溃例月。

成九年,楚公子婴齐帅师伐莒,庚申莒溃。注:月者录责中国无信,同盟不能相救,至夷狄所灭。

(一六)取邑例时

隐十年六月壬戌,公败宋师于菅;辛未取郜,辛巳取防。传:取邑不日,此何以日?一月而再取也。甚之也。

庄三十年秋七月,齐人降鄣。传:纪之遗邑也,尽也。注:月者,重于取邑。

(一七)献捷例时。

庄三十一年六月,齐侯来献戎捷。注:月者,刺齐桓骄慢恃盈,非所以就霸功也。

(一八)救例时。

庄六年春王三月,王人子突救卫。注:月者,嫌实微者,故加录之,以起实贵子突。

(一九)至例时,凡公出满三时月。(阮氏校勘记谓三当作二)

桓十六年秋七月,公至自伐郑。注:月者,善其比与善行义,故以致复加月也。

庄六年秋,公至自伐卫。注:久不月者,不与伐天子也,故不为危录之。

按后一条是"凡公出满二时月"的变例。徐彦疏云:"僖四年八月,公至自伐楚。彼注云:月者凡公出满二时月,危公之久。然则今此兵历四时而不月者,不与伐天子,故不为危录故也。"

(二〇)大国例卒日葬月。

隐三年八月庚辰,宋公和卒。冬十有二月癸未,葬宋缪公。传:葬不及时而日,渴葬也;(不)日,(按原作不及时而不日)慢葬也。过时而日,隐之也;不日,(原作过时而不日)谓之不能葬也。当时而不日,正也;当时而日,危不得葬也。此当时,何危尔?宣公死,缪公立,逐其二子庄公冯与左师勃,致国乎与夷。庄公冯弑与夷。故君子大居正,宋之祸宣公为之也。注:危之于此者,死乃反国,非至贤不能不争也。宣公死而让,开争原也;缪公亦死而让,得为功者,反正也。(案得为功,反正也,语甚荒谬。)

文七年夏四月,宋公王臣卒。注:不日者,内娶略。

僖二十五年秋,葬卫文公。注:不月者,灭同姓,故夺臣子恩也。

(二一)小国始卒,卒月葬时,极于哀公,卒日葬月。

桓十年春王正月庚申,曹伯终生卒。夏五月,葬曹桓公。注:卒日葬月者,曹伯年老,使世子来朝,春秋敬老重恩,故为鲁恩录之尤深。

僖四年夏,许男新臣卒。注:不月者,为下盟去月,方见大信。

(二二)所见世大夫日卒;所闻世无罪日;所传闻世不日。

隐五年冬十有二月辛巳,公子驱卒。注:日者,隐公贤君,宜有恩礼于大夫。益师始见法,无骇有罪,据侠又未命也,故独得于此日。

庄三十二年秋七月癸巳,公子牙卒。注:日者录季子遏恶也,行诛亲亲,虽鸩之犹有恩也。

(二三)弑例日。

僖十年春王正月,晋里克弑其君卓子,及其大夫荀息。注:不日者,不正遇祸,终始恶明,故略之。

昭十三年夏四月,楚公子比自晋归于楚,弑其君虔于乾谿。楚公子弃疾弑公子比。注:不日者,恶灵王无道。

(二四)讨贼例时。

隐元年夏五月,郑伯克段于鄢。注:月者,责臣子不以时讨,与杀州吁同例。

四年九月,卫人杀州吁于濮。注:月者,久之也。

(二五)诸侯相执例时。

僖十九年春王三月,宋人执滕子婴齐。注:月者,深责之。

(二六)执大夫例时。

桓十一年九月,宋人执郑祭仲,突归于郑,郑忽出奔卫。注:月者,为突归郑夺正,郑伯出奔。

(二七)大国君奔例月,小国例时。

哀十年春王二月,邾娄子益来奔。注:月者,鲁前获而归之,今来奔,明当尤加礼厚遇之。

(二八)内大夫奔例无罪日,有罪月。

宣十八年,归父还自晋,至柽,遂奔齐。注:不日者,伯讨可逐,故从有罪例也。

(二九)外大夫奔例时。

庄十二年冬十月,宋万出奔陈。注:月者,使与大国君奔同例,盟疆御也。

(三〇)大国篡例月,小国时。

庄九年夏,齐小白入于齐。注:不月者,移恶于晋。

(三一)复归例皆时。

桓十一年秋九月,突归于郑。注:月者,夺正。

襄二十六年春王二月辛卯,卫宁喜弑其君剽,卫孙林父入于戚以叛。甲午,卫侯衎复归于卫。注:日者,起宁氏复纳之,故出入同文也。以归出奔俱日,知出纳之者同。

(三二)即位不日。

定元年夏五月癸亥,公之丧至自乾侯。戊辰,公即位。

传:日,录乎内也。注:善得五日变礼。或说危不得以逾年正月即位,故日。

(三三)失礼鬼神例日。

僖八年秋七月,禘于大庙,用致夫人。注不日者,下用失礼明。

(三四)失礼宗庙例时。

庄二十四年春王三月,刻桓宫桷。注:月者,功重于丹楹。

(三五)外城例月。

僖十四年春,诸侯城缘陵。注:不月者,文言诸侯,非内城明矣。

(三六)变制例时。

成元年三月,作丘甲。注:月者,重录之。

(三七)狩例时。

桓四年春王正月,公狩于郎。注:月者,讥不时也。

(三八)外灾例时。

昭九年夏四月,陈火。注:月者,闵之。

以上录变例三十八类,刘氏原书分类不止此,今省其性质相近及不重要者,得三十八。

又刘氏有省改原文处,今依刘书迻录,未予更正。

第四章 《公羊传》时月日例下

上章已将《公羊传》及何休《解诂》所说时月日的例,分类列举,本章要把公羊先师及何氏所持的理由,讨论一下,看看能不能成立。说《春秋》者为何要讲例?我们已在第二章说过,是欲由例以明义。《春秋》有义,自孟子揭出,后世翕然无异辞。但其义一般认为是隐微的,这在先秦已是如此。荀子说:"春秋之微。"(《劝学篇》)庄子说:"春秋经世,圣人议而不辨。"(《齐物论》,意谓未曾明辨。)亦即是左传所谓"微而显,志而晦,婉而成章"。(成十四年)至其所以隐微之故,当由于《春秋》记当时之事,有所忌讳。《史记·十二诸侯年表序》云:"孔子论《史记》旧闻,兴于鲁而次春秋。……七十子之徒口受其传指,为有所刺讥褒讳挹损之文辞,不可以书见。"既是口受其指,不可以书见,其义自不在文字上明显流露。后人研究《春秋》,想要探深窥微,寻求其指,本不能说不对。但其流弊,也因此而生,附会穿凿,在所难免。又因董仲舒说:"春秋文成数万,其指数千",(《史记·自序》)春秋之指,如是之多,就可以附会得无所不至。还有一层理由,更可任意附会,就是《春秋》中有知权之说。本来儒家重随时之义,(《易》随卦彖辞,随时之义大矣哉。)道理虽有极致,是非虽有标准,可是随时而异,所以知权本是可贵的。《公羊传》桓十一年九月,宋人执郑祭仲。传云:"祭仲者何?郑相也。何以不名?贤也。何贤乎祭仲?以为知权也。"又云:"权者何?权者反于经,然后有善者也。"《春秋繁露·玉英篇》(《繁露》宋人疑非董仲舒之书,然即非仲舒,亦当为汉代《公羊》学者所撰。)云:"春秋有经礼,有变礼。为如安性平心者,经礼也;至有于性虽不安,于心虽不平,于道无以易之,此变礼也。是故昏礼不称主人,经礼也;辞穷无称,称主人,变礼也。天子三年然后称王,经礼也;

有故则未三年而称王,变礼也。妇人无出境之事,经礼也;母为子娶,妇奔父母丧,变礼也。明乎经变之事,然后知轻重之分,可与适权矣。"又《精华篇》云:"诗无达诂,易无达占,春秋无达辞;从变从义,而一以奉人。"这完全是根据《公羊传》的。《公羊传》又说:"春秋贵贱不嫌同号,美恶不嫌同辞。"(隐公七年)美恶即可同辞,这非有知权达变的眼光,不能分辨出美恶。因此便以为《春秋》书法有常有变,其书时书月书日者常也,而其去时去月去日者变也。变必有义,孔子之褒讥贬讳之意存焉。这样一来,正反无定,美恶无准,当然会发生任意穿凿附会之病。权是可以讲的,但知权不是容易的事。孔子说:"可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。"(《论语·子罕篇》)立而后才可与权,就是要到义精理明、卓然不惑的地步,才能知权。义理之学,汉儒不惟不及宋贤,抑且不及唐之啖赵。他们所讲的例,很多不能成立,尤以时月日例为甚。现在把上章所引的例,择一部分,辨之如下。

首先我们检讨一下《公羊传》,《公羊传》虽未明用例字,而已有日月为例之迹象。所以《经典释》又云:"此传皆以日月为例。"在全部《公羊传》中,讨论时月日的,以日为多,时月甚少。关于时的,隐六年秋七月,传云:"此无事,何以书?春秋虽无事,首时过则书。首时过则何以书?春秋编年,四时具然后为年。"这是真正的《春秋》体例的说明,当然正确而无问题。关于月的,在隐公篇末有传云:"隐何以无正月?隐将让乎桓,故不有其正月也。"及定公元年春王传云:"定何以无正月?正月者,正即位也。定无正月者,即位后也。"后一条由于定公即位在六月,因此无正月,理由尚说得过去,而前一条隐无正月,因为将让乎桓,故不有其正月,这就可疑了。隐公篇中,只起首春王正月一见,以后更无正月。这是什么缘故?我们恐怕无从知道。古书中无法知道的,后人只可阙疑,不宜勉强找理由解释。朱子说:"春秋煞有不可晓处。"又说:"你如何知得他肚里事?"(《朱子语类》卷八十三)这是很谨慎的态度。可是公羊先师抱定隐公让桓这个见解,处处表现让桓,因有"不有其正月"之说,理由实欠充足。至于关于日的,如隐八年八月,葬蔡宣公。传云:"卒何以日而葬不日?卒赴而葬不告。"和隐三

年春王二月己巳,日有食之。传云:"日食则曷为或日或不日,或言朔或不言朔?其或日或不日,或失之前,或失之后。失之前者,朔在前也;失之后者,朔在后也。"又如僖十六年春王正月戊申朔,陨石于宋五;是月,六鹢退飞过宋都。传云:"何以不日?晦日也;春秋不书晦也。"这类的例,没有什么褒贬的意味在内,我们不妨承认而无庸辨。更有些褒贬之意,是何休添出来的:如庄二十八年春王三月甲寅,齐人伐卫。传云:"伐不日,此何以日?至之日也。"何休注云:"用兵之道,当先至竟侵责之,不服,乃伐之。今日至便以今日伐之,故日以起其暴也。"公羊原文,并未说"日以起暴",我们只能认为可能有,而不是一定有。又僖三十三年夏四月辛巳,晋人及姜戎败秦于殽。传云:"诈战不日,此何以日?尽也。"何休注云:"恶晋不仁。"公羊原文,只说尽,未说不仁,当然很可能有恶不仁之意,但这也是经何休添出才明显的。除此之外传多说"甚之也","危之也","大之也","隐之也","难也","易也","正也",这一类话,确都含有褒贬之意,我们举一部分出来讨论一下:

隐公三年癸未,葬宋缪公。(蒙上十二月)传云:"葬者曷为或日或不日?不及时而日,渴葬也;不及时而不日,慢葬也。过时而日,隐之也;过时而不日,谓之不能葬也。当时而不日,正也;当时而日,危不得葬也。此当时,何危尔?宣公谓缪公曰:以吾爱与夷,则不若爱女;以为社稷宗庙主,则与夷不若女;盖终为君矣!宣公死,缪公立。缪公逐其二子庄公冯,与左师勃,曰:尔为吾子,生毋相见,死毋相哭。与夷复曰:先君之所为不与臣国,而纳国乎君者,以君可以为社稷宗庙主也。今君逐君之二子,而将致国乎与夷,此非先君之意也。且使子而可逐,则先君其逐臣矣。缪公曰:先君之不尔逐,可知矣。吾立乎此,摄也。终致国乎与夷;庄公冯弑与夷。故君子大居正;宋之祸,宣公为之也。"此传发明让国反招篡弑,意思很好,但这层意思要从书日这一点表示出来,似乎太曲折了。宋刘敞《春秋权衡》卷八云:"所谓过时而日者,直指齐桓公而言尔。当是时公子争国,隐之可也。若夫卫穆公宋文公,无齐桓之贤,无争国之患,过时而日,有何可隐之乎?若如传所言者,卫穆公宋文公无他患难,而过时乃葬,宜不日以见其慢,无

为乃隐之也。又所谓过时而不日者,谓平安无故,而懈缓不能葬者也。若国有忧乱,嗣子放弑,虽复过时,岂臣子本情,而当责以不能葬乎?诸如此义,不可胜纪……其蔽在于以日月为例也。"驳诘得很对。又庄公二十三年十有二月甲寅,公会齐侯盟于扈。传云:"桓之盟不日,此何以日?危之也。何危尔?我贰也。"这是全无根据的,所以刘敞《权衡》诋之为妄说。又庄公二十四年八月丁丑,夫人姜氏入。传云:"其言入何?难也。其言日何?难也。其难奈何?夫人不偻,不可使入;与公有所约,然后入。"注云:"约远媵妾也。夫人稽留不肯疾顺公,不可使即入,公至后,与公约定,八月丁丑乃入,故为难辞也。"夫人在入国以前,就要和丈夫订条约,这在夫权极重的古代,是很奇怪的,可信性极少。又文公十一年冬十月甲午,叔孙得臣败狄于咸。传云:"狄者何?长狄也。兄弟三人,一者之齐,一者之鲁,一者之晋。其之齐者,王子成父杀之;其之鲁者,叔孙得臣杀之;则未知其之晋者也。其言败何?大之也;其日何?大之也。"杀了一个狄人,有何可大?且如传文所记,也近乎不经之谈。又僖公二十二年冬十有一月己巳朔,宋公及楚人战于泓,宋师败绩。传云:"偏战者日尔,此其言朔何?春秋辞繁而不杀者正也。何正尔?宋公与楚人期,战于泓之阳。楚人济泓而来,有司复曰:请迨其未毕济而击之。宋公曰:不可!吾闻之也,君子不厄人。吾虽丧国之余,寡人不忍行也。既济未毕陈,有司复曰:请迨其未毕陈而击之。宋公曰:不可!吾闻之也,君子不鼓不成列。已陈,然后襄公鼓之,宋师大败。故君子大其不鼓不成列,临大事而不忘大礼,有君而无臣;以为虽文王之战,亦不过此也。"何休注正字,说是得正道;据传文看来,注得不错。但宋襄此事,迂得可笑,我不相信孔子会赞美他。惟隐公十年六月壬戌,公败宋师于菅。辛未取郜,辛巳取防。传云:"取邑不日,此何以日?一月而再取也。何言乎一月而再取?甚之也。"这里甚之之意,可以从书日上表示出来,我们大致可以信从,但这也只是照事实记录。大体说起来,公羊本传中日月之例,尚不甚密,而且比较平实。至于何休,附会殊甚,可以说是变本加厉。现选何注若干条,指其纰缪如下:

上章所录,桓四年,七月无秋冬,十七年无夏,冬十月朔无日,这些

应当是旧史脱漏,而何休以为是孔子修经时所去,表示贬桓公之意。更举出些事实,以成其说,实则都是些附会无理的话。桓十七年无夏,何氏说:"夏者阳也,月者阴也,去夏者,明夫人不系于公也。"这明是汉代今文学家好说五行阴阳的习惯,不可以附会《春秋经》。冬十月朔去日,何注说是"著桓行恶,将见杀无日",更是牵扯得好笑。刘敞《权衡》斥其非,是很对的。杜预注《左传》,说:"今不书秋冬首月,史阙文,他皆仿此。"他的眼光比何氏高明多了。成十年,昭十年,定十四年去冬,可以一例看;今不一一细辨。庄二十二年书夏五月,五月不能首时,何注因说:"以五月首时者,讥庄公取仇国女,不可以事先祖,奉四时祭祀,犹五月不宜以首时。"取女和四时,是不容易拉上关系的,而以奉四时祭祀牵合,也很可笑。此点前人认为五月下有脱文,或五是错字,都比较合理;我想脱文可能性更大。僖二十八年壬申,公朝于王所。何注:"不月而日者,自是诸侯不系天子,若日不系于月。"这种比喻,可以说是极不伦类。杜预《左传》注:"有日而无月,史阙文",合理得多。昭二十五年秋七月上辛大雩,季辛又雩。"传云:"又雩者何?又雩者非雩也,聚众以逐季氏也。"刘敞《权衡》已斥其非。而何注说:"一月不当再举雩,言又雩者,起非雩也。昭公依托上雩,生事聚众,欲以逐季氏。……但举日不举辰者,辰不同不可相为上下;又日为君,辰为臣,去辰则逐季氏意明矣。"日为君,辰为臣,分明汉人术数荒唐之说,孔子决不会有此意,其为附会更是不辨而明。

接着我们谈何休所定的朝聘会盟侵伐围入等的例。上章曾提过,何氏《解诂》中。朝聘会盟例皆时这类话,公羊先师未说过,至何注始见。(何氏当有所承,今姑认此等均为何氏所定。)我想他当是根据经文而立。所以在隐二年朝聘会盟例皆时注下,徐彦疏云:"朝书时者,即文十五年夏曹伯来朝,昭十七年春小邾子来朝之类是也。其聘书时者,即文四年秋卫侯使宁俞来聘,文六年夏季孙行父如陈之属是也。其会书时者,即庄十三年春齐侯宋人以下会于北杏,十四年冬单伯会齐侯宋公以下于鄄之属是也。盟书时者,即庄十三年冬公会齐侯盟于柯之属是也。"我们的想法也正和徐氏相同。但既名为例,必是一般皆如此,方可称为例。所以例总应该正多变少,如记诸侯之卒例日,这是

可信的,但朝聘会盟等例时,是否也是正确的呢?这要看仅书时与不仅书时的比例数而定。正例能确立,才能把不这样书的算作变例;能够确定有变例,才可以进一步研究为何要有变例,是否孔子有义存乎其中。否则这例便无从建立。我们利用宋人崔子方《春秋本例》所释出的例来看一下,便知有问题。

崔书卷三公门,鲁君朝王例二,一书月日,一但书日,这当然说不上例时。鲁君盟诸侯例五十四,而书时者仅三,所以崔氏改为例日(案隐元年注:君大夫盟例日,恶不信也。徐疏云:言内君与大夫共他外盟之时,其书日皆是恶其不信也。那么,书日的都是不信之盟,春秋几无信盟,葵丘践土,都不足道,岂有此理?反之,庄九年春,公及齐大夫盟于暨,此盟马上即渝,何以书时?足见例时,大信时之说无据)。又崔书卷四,鲁君会诸侯例凡五十三,有月者二十八,仅时者二十五,时者比月者少三条,所以崔氏改为例月,实则例时例月两面都不能成立。由此看来,例根本就不能建立,更说不上有变例,何况变例见义?这明明是不待驳的。现在我们姑就上章所录朝聘会盟等等的变例,择一部分,驳之如下:

1. 桓二年秋七月,纪侯来朝。何注云:“称侯者,天子将娶于纪……月者明当尊而不臣,所以广孝敬。”案《春秋》本经,桓公八年冬,遂逆王后于纪。九年春,纪姜归于京师。是周天子娶纪女在六年之后,不应这样早便尊而不臣。孔广森《公羊通义》云:“何邵公云:称侯者,天子将娶于纪,与之奉宗庙,传之无穷,重莫大焉,故封之百里,而汉书亦云:后父据春秋褒纪之义。白虎通义亦云:纪子以嫁女于天子,故增爵称侯。皆缘隐二年经有纪子,故相承为是说耳。其实彼传言纪子伯无闻,未尝指为纪君子爵。且庄四年传曰:哀公亨乎周,纪侯谮之。是西周之世,纪固称侯,益知旧说妄也。”可见汉今文经师原有褒纪之说,何氏承用,殊不知道理由是不能成立的。

2. 僖十四年夏六月,季姬及鄫子遇于防,使鄫子来朝。传云:“鄫子曷为使乎季姬来朝?内辞也。非使来朝,使来请己也。”何注:“使来请娶己以为夫人,下书归是也。礼男不亲求,女不亲许。鲁不防正其女,乃使要遮鄫子,淫泆使来请己,与禽兽无异,故卑鄫子使乎季姬,以

绝贱之也。月者,甚恶内也。”这是何氏顺着传文而说明月者之故。但《公羊传》此说是否可信呢?范宁《谷梁传》注云:“鲁女无故远会诸侯,遂得淫通,此亦事之不然。左传曰:缯季姬来宁,公怒之,以缯子不朝,遇于防,而使来朝。此近合人情。”范氏不信公谷,而谓《左传》近合人情,这话很对。所以《公羊传》文已不可信,那么,更无从谈到加月是表示甚恶之意。

3. 襄三十年春王正月,楚子使薳颇来聘。何注:“月者,公数如晋,希见答;今见聘,故喜录之。”这是极荒唐的!春秋大义,尊王攘夷。鲁君屡次入晋,很少见答,心中失望,遇到楚人来聘,便高兴起来,这在平凡的鲁君已不应该,孔子修《春秋》而表示喜意,这还成为孔子吗?大害义理,亟须辟之。

4. 隐十年春王二月,公会齐侯郑伯于中丘。何注:“月者,隐前为郑所获,今始与相见,故危录内,明君子当犯而不校也。”案狐壤之战,隐公被郑所获,据《左传》是在他当公子的时候。(《公羊传》以为即六年郑人来输平,讳公之获,故不言战,恐不足信。)事隔多年,况外交上两君既玉帛相见,哪会再因前事而闹翻之理。为此而危,显系附会。因此范宁注《谷梁》,便云:“隐行自此皆月者,天告雷雨之异,以见篡弑之祸,而不知戒惧,反更数会,故危之。”虽然也蔽于日月为例,可是说危的理由,稍比何氏强些。故孔广森《公羊通义》,宁可舍何取范。其实根本无危之之义,都是穿凿之说。

5. 庄九年春,公及齐大夫盟于暨。何注:“不月者,是时齐以无知之难,小白奔莒,子纠奔鲁。齐迎子纠欲立之,鲁不与,而与之盟,齐为是更迎小白,然后乃伐齐,欲纳子纠。不能纳,故深讳,使若信者也。”这种说法,奇怪极了!按何氏例,君大夫盟,大信时。而此注何氏以为不月是表示信。但此事不是真信,而是讳之使若信。这样还有信不信可说吗?这完全误于“美恶不嫌同辞”一句传文。孔氏《公羊通义》不取何说而更之曰:“不月者,明齐大夫不背盟,小白自以力得入耳”,来回护“大信时”的例。实则这种例,绝无理由,无回护之价值。

6. 宣十五年夏五月,宋人及楚人平。这是春秋时极可赞美之事。《公羊传》把它详细写出来,而且说:“外平不书,此何以书?大其平乎

已也。”这是很对的！而下文说：“其称人何？贬。曷为贬？平者在下也。”褒贬嫌施，虽然没有什么不可以，但总是容易流于深刻。何注因之说：“凡为文实贬者，皆以取专事为罪。月者，专平不易。”由于专平而生不易，因不易而书月。其实经文是否贬其专平，大成问题。这种特尊君权的观念，秦汉后始发达，《春秋经》不见得有责其专平之意。既不责专平，自然谈不到易不易。

7. 庄三年春王正月，溺会齐师伐卫。何注：“月者，卫朔背叛出奔，天子新立卫公子留，齐鲁无惮天子之心而伐之，故明恶重于伐，故月也。”我们再看一看，桓十五年冬十有一月，公会齐侯宋公卫侯陈侯于侈伐郑。何注：“月者，善诸侯征突，善录义兵也。”又僖四年春王正月，公会齐侯宋公陈侯卫侯郑伯许男曹伯侵蔡。何注：“月者，善义兵也。”善之用月，恶之亦用月。固然他可以说根据传文“美恶不嫌同辞”，但这究竟是否孔子定的，大成问题。我们总觉得善恶不分，恐非《春秋》明是非之意。

8. 襄十二年春王三月，莒人伐我东鄙，围台。传云：“邑不言围，此其言围何？伐而言围者，取邑之辞也。”那么，莒人是把鲁国台邑取去了。何注：“外取邑，有嘉恶，当书。不直言取邑者，深耻中国之无信也。……月者，加责之。”但我们看一看下面经文说：“季孙宿帅师救台，遂入运。”杜预注《左传》说，“郓、莒邑（运《左传》作郓），乘胜入郓，报见伐。”他注得不错。且我们即使无杜注，从经文中也可以看出鲁救台，打了胜仗。那么，台邑未曾被莒国取去。既未被取，根本谈不到“不直言取邑”、“深耻中国无信”、“加责之”这一套了。

9. 隐十年冬月壬午，齐人郑人入盛。何注：“日者，盛鲁同姓，于隐篇再见人者，明当忧录之。”僖二十八年三月丙午，晋侯入曹。注云：“日者，喜义兵得时入。”定四年庚辰，吴入楚。注云：“日者，恶其无义。”同是入国书日，其义有忧喜恶之不同。实则僖二十八年入曹，经文前有春，晋侯侵曹，晋侯伐卫。中隔“公子买戍卫，不卒戍，刺之；楚人救卫”。下接着书：“三月丙午，晋侯入曹。”为要表示时间前后，有记日的需要。定四年的入楚亦然，上文有“冬十有一月庚午，蔡侯与吴子及楚人战于伯莒，楚师败绩，楚囊瓦出左郑”；接着说“庚辰，吴入楚”。“要分别战和入楚非

同日,也有记日的必要。这种情形,完全为记事如实,不会有什么义存乎其中。汉人要向其中讨义,义又可以说得种种不同,显系附会。

10. 隐十年秋,宋人蔡人卫人伐载,郑伯伐取之。传云:“其言伐取之何?易也。其易奈何?因其力也。因谁之力?因宋人蔡人卫人之力也。”何注:“载属为上三国所伐,郑伯无仁心,因其困而灭之,易若取邑,故言取。欲起其易因上伐力,故同其文言伐,就上载言取之也。不月者,移恶上三国。”此节传文释经,大致不错,其中言易,似无必要。惟是《公羊传》中,好言难易,亦可姑置不论。何注“载属为上三国所伐”以下,至“就上载言取之也”,申解传文,亦都无误。可是“月者移恶上三国”,这句话就奇怪了。最可恶的当是郑,三国是次可恶,舍最而罪次,理不可通。

11. 成九年冬十有一月楚公子婴齐帅师伐莒,庚申莒溃,楚人入运。此经书日,和上面晋侯侵曹,接书三月丙午入曹,及吴楚伯莒之战,接书庚辰吴入楚是一样的。但何注说:“日者录责中国无信,同盟不能相救,至为夷狄所溃。”显然是附会。孔广森《通义》便改说:“溃日者恶楚比克莒二都,暴中国之甚,故伐莒录名氏,入运称人示贬也。”虽然亦用日月为例,可是所持理由,比何氏强得多。

12. 桓十六年夏四月,公会宋公卫侯陈侯蔡侯伐郑;秋七月,公至自伐郑。何注:“致者,善桓公能疾恶同类,比与诸侯行义兵伐郑。致例时,此月者,善其比与善行义,故以致复加月也。”伐郑是否义兵,姑且不问。我们看经文,十五年冬十有一月,公会齐侯宋公卫侯陈侯于侈,伐郑。何注:“月者,善诸侯征突,善录义兵也。”可是此役经无公至自伐郑之记载。同是伐郑,前后相连,一书至一不书至,显然是旧史脱漏,或岁久磨灭。有何例可立,何义何说呢?

13. 庄五年冬,公会齐人宋人陈人蔡人伐卫。六年秋,公至自伐卫。何注:“久不月者,不与伐天子也,故不为危录之。”按何氏,致例时,凡公出满二时月。危公之久。此役伐卫,冬出秋归,例应月以录危;可是经文不如此。何氏乃说不与伐天子,(鲁与诸侯伐卫,王人救卫。)故不为危录之。伐天子当然更可危了,何以不为危录之?若说伐天子罪大,已到了不能为之危的地步,那实在太曲折了。

14. 文七年夏四月,宋公王臣卒。何注:"不日者,内娶略。"按经文下接书宋人杀其大夫,传曰:"何以不名?宋三世无大夫,三世内娶也。"又僖二十五年经:宋杀其大夫。传曰:"何以不名,宋三世无大夫,三世内娶也。"案传文无理,刘敞已驳之。《春秋·权衡十一》云:"文称大夫,是有大夫,非无大夫明矣。且君娶一卿,而一国之内,何得悉无大夫哉?凡妻之父母,所不臣也;至其等列,礼不及也;何谓无大夫乎?诡僻不经,乃至于此,可悯笑者此也!"传文已荒谬,何注更依传,以不日由内娶之故,自然更荒谬。

15. 僖二十五年秋,葬卫文公。何注:"不月者,灭同姓,故夺臣子恩也。"灭同姓指灭邢。本年经书春王正月丙午,卫侯毁灭邢。传曰:"卫侯毁何以名?绝;曷为绝之?灭同姓也。"灭同姓固有罪,但与书名恐无关,且毁字恐是衍文,此暂不讨论。赵氏鹏飞《春秋经筌卷七》曰:"卫之灭邢固甚矣,而邢之灭,实有以自致之。邢卫均有狄患,均受齐威之德迁而城之。二国既安,则比以抗狄可也。而邢乃叛卫从狄,又胁狄以伐卫。卫抗狄犹惧不支,邢狄合而攻卫,卫盖危矣。卫固无以制狄,故灭邢所以夺狄之援,纾国之病也。……虽然,谋则善矣,其如灭国之罪何?圣人自十八年以至于今,书邢卫之事甚详,所以著邢不当附狄伐卫,卫亦岂宜从而遂灭之哉?二者均有罪也。"按赵氏之论甚通,孔子据实把邢卫之事写出来,其罪自见,固不待书名不书名。黄氏震读《春秋日抄》卷九云:"愚谓书灭则卫罪为重。"由此看来,更不必去月不去月,便可定卫之罪。此条和上条,都是传文已错,何氏要用日月为例,罗织罪名,便袭谬仍非,妄行加上去。这对后世研经者有不良影响。人们都怪孙复《春秋尊王发微》太深刻(参看四库提要),殊不知《公羊传》注这样妄加人罪,实有引发苛议的作用。

16. 僖四年夏,许男新臣卒。何注:"不月者,为下盟,去月方见大信。"许是小国,小国始卒,卒月葬时。按例许男新臣卒应书月,此经为何不月呢?何氏说,为下盟,去月方见大信。下盟是指楚屈完和齐桓公的召陵之盟。盟例大信者时。因为下盟不书月以见大信,所以影响到上文许男之卒,也不能书月,只可单独用一个夏字。案召陵盟后,楚人灭弦,围许,灭黄,伐徐,猖獗如故,有何信可见?又岂能于许男之

卒,便为召陵之盟郑重铺路,理不可通。

17.宣十四年夏五月壬申,曹伯寿卒。何注:“日者,公子喜时父也。缘臣子尊荣,莫不欲与君父共之。故加录之,所以养孝子之志。许人子者,必使父也。”(此条前未录)这和僖二十五年公会卫子莒庆盟于洮,何注:“莒无大夫,书莒庆者,尊敬壻之义也。”在亲属关系上拉扯,谅非《春秋》本意。所以刘氏《权衡》在这两条都说,“推此言也而观之,其妄可胜记乎?”(卷十一、十二。)

18.隐五年冬十有二月辛巳,公子彄卒。何注:“日者,隐公贤君。宜有恩礼于大夫。益师始见法,无骇有罪,据侠又未命也,故独得于此日。”又庄三十二年秋七月癸巳,公子牙卒。何注:“书日者,录季子遏恶也,行诛亲亲,虽鸩之,犹有恩也。”案所传闻世,大夫卒有罪无罪皆不日。隐庄都属所传闻世,此二大夫卒俱加日。前者,何云宜有恩礼于大夫,所谓恩礼未明言。据左氏隐五年传:“冬十二月辛巳,臧僖伯卒,公曰:叔父有憾于寡人,寡人弗敢忘。葬之加一等。”又元年经公子益师卒,左氏传云:“公不与小敛,故不书日。”那么,公与小敛,就应书日;公与小敛亦是恩礼。就此两条观之,明是何休因袭《左传》,而注云“宜有”,则故作揣测之词。后者,公子牙欲谋弑君,季子鸩杀他,正是大义灭亲。而何氏猥云:“行诛亲亲,虽鸩之,犹有恩”,显系附会之语。

19.隐元年夏五月,郑伯克段于鄢。何注:“月者,责臣子不以时讨,与杀州吁同例。”又四年九月,卫人杀州吁于濮。何注:“讨贼例时,此月者,久之也。”案此二者事情不同,前者郑庄在位,主权在他手里,早讨迟讨,操于郑伯。怎能说责臣子不以时讨,与杀州吁同例呢?况在《公羊传》文中,略无不以时讨的痕迹。《左传》则有祭仲和公子吕二人劝庄公早除段,而庄公却故意迟迟,养成其恶。何氏所谓臣子不以时讨,也是因袭《左传》,但错怪了臣子,荒谬可笑。

20.宣十八年,归父还自晋,至柽,遂奔齐。何注:“不日者,伯讨可逐,故从有罪例也。”案公孙归父是公子遂之子,遂弑子赤而立宣公,是有罪的,而归父无罪。此经归父奔齐不书日,何氏以为伯讨可逐,故从有罪例。以父罪连累及之,分明是不当的。又庄十二年冬十月,宋万出奔陈。何注:“月者,使与大国君奔同例,明强御也。”宋万是弑君之

人,而因其强御,使其身分同于大国之君,可谓无理之至!《春秋》是道名分之书,逆臣与大国之君不分,无罪和有罪混淆,安在其为道名分也?此种例最害义理,不容不辟。

以上辨了二十条,包含的例不止二十个,我想已足够说明日月为例之诬妄了。比较起来,《公羊传》中所说,尚有理由,离奇牵强的远不多。而何休所说,则是穿凿附会,无所不至,其实何氏《解诂》,也往往有胜义。尤以隐元年三世注,宣十五年初税亩注等,极见精采。而注日月为例,几乎全无可取。这由于他自己选了坏题目,所以做不出好文章,真所谓咎由自取了。

第五章 《谷梁传》时月日例上

《谷梁传》相传是谷梁俶受经于子夏所作的传,(杨士勋《谷梁传疏》)那应该和《公羊》同时,但其书不但行世立学在《公羊》之后,(见《汉书·儒林传》)即成书亦在《公羊》之后,陈澧《东塾读书记》云:"郑君云:谷梁近孔子,公羊正当六国之亡。释文序录则云:公羊高受之于子夏,谷梁赤(谷梁子一名赤)乃后代传闻。澧案宣十五年公羊传云:多乎什一,大桀小桀;寡乎什一,大貉小貉。此用孟子语,公羊当六国之亡,此其证也。僖二十二年谷梁传云:故曰,礼人而不答,则反其敬;爱人而不亲,则反其仁;治人而不治,则反其知。此亦用孟子语,则不得先于公羊也。且谷梁不但不在公羊之先,实在公羊之后。释文序录之言是也。庄二年,公子庆父帅师伐于余丘。公羊云,邾娄之邑也。曷为不系乎邾娄,国之也。曷为国之?君存焉尔。谷梁云,公子贵矣,师重矣,而敌人之邑,公子病矣。其一曰,君在而重之也。刘原父权衡云,此似晚见公羊之说而附益之,澧案更有可证者:文十二年,子叔姬卒。公羊云,此未适人,何以卒?许嫁矣。谷梁云,其曰子叔姬,贵也,公之母姊妹也。其一传曰,许嫁以卒之也。此所谓其一传,明是公羊传矣。宣十五年,初税亩,冬蝝生。谷梁云,蝝非灾也。其曰蝝,非税亩之灾也。此谷梁驳公羊之说也。公羊以为宣公税亩,应是而有天灾,谷梁以为不然,故曰,非灾也,驳其以为天灾也。又云,其曰蝝,非

税亩之灾也,驳其以为应税亩而有此灾也。其在公羊之后,更无疑矣。”(卷十)陈氏考谷梁后于公羊,可谓极确。又陈氏在此则之末附有小注说:“定三年,哀十年,十一年,公羊皆无传,谷梁亦无传。定五年、六年、七年、九年,公羊每年只有传一条,谷梁亦然。此尤可见谷梁之因于公羊也。”谷梁因于公羊,这是陈氏更大的发见。近人或认为谷梁是伪书,当由陈说启发。谷梁虽非子夏弟子谷梁俶所写,但最迟不会晚于西汉,是无问题的。即算是伪书,亦与子夏《易传》这类的伪书不同,现在我们不必深究。由于《谷梁传》是因仍《公羊传》的,故利弊互见。有的确比《公羊传》改良进步,所以郑康成《六艺论》称《谷梁》善于经,有的则蹈失益甚,如日月为例便是。但《谷梁》之学,始终甚微,在西汉不能和《公羊》比,在东汉不能和《左氏》比,六朝迄唐,更不受重视。清代经学甚发达,而研究《谷梁》的,还是很少。许桂林有《春秋谷梁传时月日书法释例》一书,专研究时月日例。此章先行述例,即以许书为依据。

许书凡四卷,第一卷是总论,第二卷是提纲;提纲即是例的提要。第三卷是述传,把《谷梁传》中各种行事分类叙述其例。如即位、公如、盟伐、战、入、卒、葬等等。第四卷则为传外余例。今将许书提纲全录如下:(原无数次,今每条加数。)

1.《春秋》书时月日有正例;不用正例者,或谨之,或危之,或美之,或恶之,或备之,或略之,或著之,或非之,或信之,或闵之。

2. 虽无事必书正月,不自正则不书,非正始则不书。

3. 虽无事必书夏四月、秋七月、冬十月。

4. 闰月不书,朝于庙则书,丧以闰数则书。

5. 日事遇朔曰朔,遇晦曰晦。

6. 即位不书日,书日谨之也,著之也。

7. 公如往时致时,正也;往时致月,危致;往月致时,危往;往月致月,有惧焉尔。又曰:恶之也,非如而曰如,则亦书月。朝时,正也;恶之,故谨而月之。致天子而朝,则谨而日之,又不系月也。觐亦朝类也。恶之,则谨而日之。

8.盟渝不日,卑者之盟不日,前定之盟不日,外盟不日,而参盟之始,谨而日之。内不与而其盟善,亦谨而日之。齐桓之盟不日,虽内与亦不日,信之也;葵丘之盟日,美之也,备之也。

9.郊不时则书时月,甚则书月;烝不时又渎祭,则书时月日;尝不时又不敬,则书时月日。

10.大阅以崇武,谨而日之。

11.侵时;恶之,故谨而日之。

12.战书日,日其战也,日其悉也。

13.败不日,疑战也;其日,成败之也;夷狄不日。

14.溃例月,甚则日;恶之,故谨而日之。

15.日入,恶入者也。(案此谓入国)

16.取邑不日;不正之,则谨而日之。

17.灭国不日,微国也。又曰:中国日,卑国月,夷狄时。灭夷狄而书月,其君贤也。灭中国而书时,非灭也。

18.日入,恶入者也。(案此为夫人入)

19.日归,见知弑也,亦恶之也。

20.大人出奔,谨而日之,正其罪而日之。

21.诸侯日卒,正也;出行未逾竟,亦书日,逾竟则不日。夷狄不卒,卒而不日,进之则日。时卒,恶之也。子卒日,正也;不日,故也;有所见则日。大夫日卒,正也;不日卒,恶也。

22.天子志崩不志葬,志葬,危不得葬也,日之甚矣。诸侯时葬,正也;月葬,故也;日葬,故也,危不得葬也。而为贤者崇,亦书日。弑君、贼不讨,不葬。而子弑父者,不忍使父失民于子,亦月葬;非弑者则时葬。内女不日卒而日葬,闵之也。

23.弑谨而日之,未成为君不日。中国子弑不日,夷之也;夷狄子弑日,谨之也。

24.杀诸侯称月称日,谨之也。杀乱臣贼子,书月,谨之也。

25.日食晦,言日不言朔;食二日,言朔不言日;夜食,不言朔,不言日。言日言朔,食正朔也。

26.旱时,正也;雩月,正也;雩不月而时,非之也。

27. 地震谨而日之。山崩书日,重其变也;有崩道,则不日。

28. 大灾异日,次月,次时。

29. 虫灾甚则月,不甚则时。

30. 书时,略也;书月日,详矣。书昔,书夜中,书日中,书日下稷,盖非当之至也。

31. 月或书夏五而不云月,日或连书甲戌、己丑、阙文或传疑也。

以上是许氏归纳《谷梁全传》时月日例所得的纲要。《谷梁》的时月日例显然比《公羊》为繁。《公羊传》仅论日,关于时月,只提到一两次;《谷梁》便多了。如"其月谨之也","月葬故也","甚则月,不甚则时","诸侯来朝,时,正也","朝时,此其月何也","恶之,故谨而月之","诸侯时卒,恶之也","雩不月而时,非之也"。这类的话,不一而足。可见是因依于《公羊》,而更加详备。《谷梁》之义,不及《公羊》多,而赖时月日以表义的,则比《公羊》多得多,可以说时月日例在《谷梁传》尤为重要。兹再依许书述传,分类选录共例若干条于下:

1. 即位　定元年夏六月癸亥,公之丧至自乾侯;戊辰,公即位。传:"殡然后即位也……即位授受之道也,先君无正终,则后君无正始也。先君有正终,则后君有正始也。戊辰,公即位,谨之也。定之即位,不可不察也。公即位,何以日也?戊辰之日,然后即位也。正君乎国,然后即位也。沈子曰,正棺乎两楹之间,然后即位也。内之大事日,即位,君之大事也,其不日何也?以年决者,不以日决也。此则其日何也?著之也。何著焉?逾年即位,厉也。于厉之中,又有义焉。未殡虽有天子之命犹不敢,况临诸臣乎?"(下略,许书全录传文,今节。许氏曰:桂林案即位例不日,故桓文宣成襄昭哀七公书即位,皆不书日。此独书日,《谷梁》发二义,一明先君无正终,后君无正始。故曰,戊辰,公即位,谨之也。又曰,逾年即位,厉也。一明殡然后即位之义,故曰著之也。又曰,于厉之中,又有义焉。)

2. 公如　成十三年三月,公如京师。传:"公如京师不月,月非如也。非如而曰如,不叛京师也。"(许氏曰:桂林案例往月危往,往京师

无所危,故曰公如京师不月。后书七月公至自伐秦,盖用往月致月恶之例,恶其以伐秦便如京师,故不以京师致,而以伐秦。)

3.朝 桓二年秋七月,纪侯来朝。传:"朝时,此其月何也?桓内弑其君,外成人之乱,于是为齐侯陈侯郑伯讨,数日以赂;已即是事而朝之,恶之,故谨而月之也。"

僖二十八年壬申,公朝于王所。传:"朝于庙,礼也;于外,非礼也。独公朝与?诸侯尽朝也。其日,以其再致天子,故谨而日之。主善以内,目恶以外,言曰公朝,逆辞也,而尊天子。会于温言小诸侯,温河北地,以河阳言之,大天子也。日系于月,月系于时。壬申公朝于王所,其不月,失其所系也,以为晋文公之行事为已俱矣。"

4.盟 隐元年三月,公及邾仪父盟于眜。传:"不日,其盟渝也。"庄九年,公及齐大夫盟于暨,传同。庄十九年,公子结媵陈人之妇于鄄,遂及齐侯宋公盟。传:"其不日,数渝恶之也。"成十七年夏,公会尹子单子晋侯齐侯宋公卫侯曹伯邾人伐郑。六月乙酉,同盟于柯陵。传:"柯陵之盟,谋复伐郑也。"秋,公至自会。传:"不曰至自伐郑也,公不周乎伐郑也。何以知公之不周乎伐郑?以其以会致也。何以知其盟复伐郑也?以其后会之人尽盟者也。不周乎伐郑,则何为日也?言公之不背"柯陵之盟"。冬,公会单子晋侯宋公卫侯曹伯齐人邾人伐郑。传:"言公不背柯陵之盟也。"(许氏云:桂林案此盟渝不日一例。柯陵之盟,传文屈折以明不渝,故书日耳。因是以推,盟唐,盟浮来,盟越,盟趡等,凡书日者,皆不渝者也。定四年皋鼬之盟不日,注:不日者,后楚伐蔡,不能救故。)

隐元年九月,及宋人盟于宿。传:"及者何?内卑者也;宋人外卑者也。卑者之盟不日。"文二年三月乙巳,及晋处父盟。传:"不言公,处父伉也,为公讳也。何以知其与公盟?以其日也。"成三年丙午,及荀庚盟;丁未,及孙良夫盟。传:"其日,公也。"(许氏云:桂林案,此卑者之盟不日一例。卑者书及而不书日,今书及书日,非卑者也。故知为公及盟。庄二十二年丙申,及齐高傒盟于防,可例推。)

桓十四年夏五,郑伯使其弟御来盟。传:"来盟,前定也。不日,前定之盟不日。"僖三年冬,公子季友如齐涖盟。传:"涖者位也,其不日,

前定也。"文七年，公孙敖如莒涖盟。传："涖，位也；其曰位何也？前定也。其不日，前定之盟不日也。"宣七年，卫侯使孙良夫来盟，传同郑御。(许氏云：桂林案，此前定之盟不日一例。前定之盟，我往为涖盟，彼来曰来盟。故例同僖四年，楚屈完来盟于师，盟于召陵，谷梁传谓以桓公之得志为仅矣。不日，非用桓盟不日例，盖用前定之盟不日例。)

隐八年秋七月庚午，宋公齐侯卫侯盟于瓦屋。传："外盟不日，此其日何也？诸侯之参盟于是始，故谨而日之也。"昭十三年八月甲戌，同盟于平丘。传："公不与盟者，可以与而不与，讥在公也。其日，善是盟也。"(许氏云：桂林案，此外盟不日一例，曹南鹿上清丘曲濮皆不日。平丘之盟，公不与，是亦外盟也。日以著其善，故后蔡侯庐归于蔡，陈侯吴归于陈，传又云，"善其成之会而归之，故谨而日之。")

庄十三年冬，公会齐侯盟于柯。传："曹刿之盟也，信齐侯也。桓盟虽内与不日，信也。"二十七年夏六月，公会齐侯宋公陈侯郑伯同盟于幽。传："桓会不致，安之也；桓盟不日，信之也；信其信，信其仁。衣裳之会十有一，未尝有歃血之盟也，信厚也；兵车之会四，未尝有大战也，爱民也。"僖九年九月戊辰，诸侯盟于葵丘。传："桓盟不日，此何以日？美之也。为见天子之禁，故备之也。葵丘之会，陈牲而不杀，读书加于牲上，壹明天子之禁，曰：毋雍泉，毋讫籴，毋易树子，毋以妾为妻，毋使妇人与国事。"

5. 大阅　桓六年秋八月壬午，大阅。传："大阅者何？阅兵车也。脩教明谕，国道也，平而脩戎，事非正也。其日以为崇武，故谨而日之，盖以观妇人也。"

6. 侵　庄十年二月，公侵宋。传："侵时，此其月，何也？乃深其怨于齐，又退侵宋，以众其敌，恶之，故谨而月之。"

7. 战　宣十二年夏六月乙卯，晋荀林父帅师及楚子战于邲，晋师败绩。传："绩，功也；功，事也；日，其事败也。"成二年六月癸酉，季孙行父、臧孙许、叔孙侨如、公孙婴齐帅师会晋郤克、卫孙良夫、曹公子手及齐侯战于鞌，齐师败绩。传："其日，或曰，日其战也；或曰，日其悉也。"

8. 败　庄十年，公败齐师于长勺。传："不日，疑战也。"又：公败宋

师于乘丘。传同。僖元年,公败邾师于偃。传同。庄十一年夏五月戊寅,公败宋师于鄑。传:"其日,成败之也。"

9.溃　成九年庚申,莒溃。传:"其日,莒虽夷狄,犹中国也。大夫溃莒而之楚,是以知其上为事也。恶之,故谨而日之也。"

10.入　隐十年冬十月壬午,齐人郑人入郕。传:"入者,内弗受也;日入,恶入者也。"僖二十八年三月丙午,晋侯入曹,执曹伯,畀宋人。传同。宣十一年丁亥,楚子入陈。传:"入者,内弗受也;日入,恶入者也。何用弗受也,不使夷狄为中国也。"定四年庚辰,吴入楚。传:"日入,易无楚也。"

11.取　隐十年辛未,取郜;辛巳,取防。传:"取邑不日,此其日何也?不正其乘败人而深为利,取二邑,故谨而日之也。"文七年三月甲戌,取须句。传:"取邑不日,此其日何也?不正其再取,故谨而日之也。"

12.灭　襄六年秋(蒙上),莒人灭缯。传:"非灭也。中国日,卑国月,夷狄时,缯中国也而时,非灭也。家有既亡,国有既灭,灭而不自知,由别之而不别也。莒人灭缯,非灭也,立异姓以涖祭祀,灭亡之道也。"

13.入　庄二十四八月丁丑,夫人姜氏入。传:"入者,内弗受也;日入,恶入者也。何用不受也;以宗庙弗受也。其以宗庙弗受何也?取仇人子弟,以荐舍于前,其义不可受也。"

14.归　襄二十六年甲午,卫侯衎复归于卫。传:"日归,见知弑也。"

15.奔　文八年,公孙敖如京师,不至而复。丙戌,奔莒。传:"不言所至,未如也,未如则未复也。未如而曰如,不废君命也;未复而曰复,不专君命也。其如,非如也;其复,非复也;惟奔莒之为信,故谨而日之也。"襄二十三年冬十月乙亥,臧孙纥出奔邾。传:"其日,正臧孙纥之出也。蘧伯玉曰:不以道事其君者,其出乎!"

16.卒　桓十二年丙戌,公会郑伯盟于武父。丙戌,卫侯晋卒。传:"再称日,决日义也。"(许氏云:桂林案,此诸侯日卒正例,隐八年辛亥,宿男卒,桓十七年丁丑,蔡侯封人卒之类,皆此例。再书丙戌,以

见书日例必书日，此最见日月例不可废也。)僖十四年冬，蔡侯肸卒。传："诸侯时卒，恶之也。"

以上诸侯卒。

庄三十二年冬十月乙未，子般卒。传："子卒，日正也；不日，故也；有所见则日。"文十八年冬十月，子卒。传："子卒，不日，故也。"襄三十一年秋九月癸巳，子野卒。传："子卒，日，正也。"

以上子卒。

隐元年，公子益师卒。传："大夫日卒，正也；不日卒，恶也。"成十六年乙酉，刺公子偃。传："大夫日卒，正也；先刺后名，杀无罪也。"

以上大夫卒

17. 葬　文九年二月，叔孙得臣如京师。辛丑，葬襄王。传："天子志崩不志葬，举天下而葬一人，其道不疑也。志葬，危不得葬也；日之甚矣，其不葬之辞也。"隐三年癸未，葬宋缪公。传："日葬故也，危不得葬也。"僖三十三年癸巳，葬晋文公。传："日葬，危不得葬也。"隐五年夏四月，葬卫桓公。传："月葬，故也。"隐八年八月，葬蔡宣公。传同。庄三年四月，葬宋庄公。传同。

18. 弑　襄三十年夏四月，蔡世子般弑其君固。传："其不日，子夺父政，是谓夷之。"昭十九年夏五月戊辰，许世子止弑其君买。传："日弑，正卒也。正卒，则止不弑也。不弑而曰弑，责止也。止曰：我与夫弑者，不立乎其位，以与其弟虺。哭泣歠饪粥，嗌不容粒；未逾年而死。故君子即止自责而责之也。"文元年冬十月丁未，楚世子商臣弑其君髡。传："日髡之卒，所以谨商臣之弑也；夷狄不言正不正。"

19. 不雨、雨　僖三年春王正月，不雨。传："不雨者，勤雨也。"夏四月不雨。传："一时言不雨者，闵雨也。闵雨者，有志乎民者也。"六月，雨。传："雨云者，喜雨也。喜雨者，有志乎民者也。"文二年，自十有二月不雨，至于秋七月。传："历时而言不雨，文不忧雨也。不忧雨者，无志乎民也。"文十年，自正月不雨，至于秋七月。传："历时而言不雨，文不闵雨也。不闵雨者，无志乎民也。"

20. 灾异　僖十四年秋八月辛卯，沙鹿崩。传："林属于山为鹿。沙山名也，无崩道而崩，故志之也。其日，重其变也。"成五年，梁山崩。

传:"不日何也?高者有崩道也。"

以上举例凡二十类,许书所列例类原不止此,且每类的例亦未全录,只是选了些可以讨论的材料,辨之于下章。

哈得斯：洞穴神话

马特（François Mattéi） 著
吴雅凌 译

最古远的希腊宗教均根源于与大地有关的原初力量，洞穴在其中扮演了根本性的象征角色。按 Walter F. Otto 的说法，产生于荷马史诗所呈现的奥林波斯神话世界新形象之前的史前宗教，往往崇拜大地深处的那些母性神祇。这些传统力量既是繁衍的由来，又是死亡的起源，其代表形象即为厄里倪厄斯（Erinyes），天神乌兰诺斯与该亚交合之后［为克洛诺斯砍下生殖器］，从那喷溅的血里生下这群狂怒的女神（参见赫西俄德《神谱》185）。这群地下女神是生者与死者的母亲，从一开始就展现女性的势力范围。按赫西俄德的叙述，她们由"宽胸"（eurysternos）的该亚所生，她们的幽暗住所充斥着原初的混沌力量，奥林波斯众神的光明世界永不会忘了这个地下世界。

在古希腊，敬地下神与敬奥林波斯神，仪式恰成鲜明的对照，前者是祭地，后者则是祭天。拜奥林波斯天神时，古希腊人杀一头白色牲畜作为牺牲，割开的喉咙朝向天空，祭坛高高立起，称为 bromos；拜地下诸神时，则杀一头黑色的牲畜，通常是母羊或牡羊，割开的喉咙向着地下低垂，祭坛设在低处，称为 eschara，或者就在某个洞窟深处，称为 bothros。《奥德赛》第十卷里就有这种仪式的最惊心动魄的描述。基尔克（Circé）吩咐奥德修斯前往哈得斯的住所，渡过大洋俄刻阿诺斯，

抵达珀耳塞福涅的树林，奥德修斯还要往前走到地狱四大河交汇的地方，阿喀戎河（Achéron）和毕利弗来吉东河（Pyriphlégéthon），斯提克斯河（Styx）和科库托斯河（Cocyte），四大河之间共有一块巨石。在那里，他要挖一个深洞，长阔各一肘尺，并在那里祭奠所有的亡灵，先用掺蜜的奶液，再是甜美的酒，最后是净水。最后，他要应允预言者特瑞西阿斯（Tirésias），回到伊塔卡后定在家中单独献祭一头全黑的公羊。奥德修斯祈祷完毕，要向所有的亡灵献祭一头羊羔和一头黑色的母羊，并把羊头朝向厄瑞波斯（Erèbe）。这时亡灵们必将纷纷向地狱深处跑去享用祭品，奥德修斯要拔出利剑阻止他们经过，直到特瑞西阿斯现身，指点他归乡之路。

山洞（bothros），或天然形成，或人为挖出，是古希腊人祭奠地狱和亡灵的最古老处所。稍后则有了祭拜地下神祇的洞穴，即ἄδυτος（意为"不可深入之处"），也就是"禁地"。地下神祇的这种圣殿，与奥林波斯神们高高伫立、向着天空自由敞开的光明神殿，形成强烈的反差。洞穴具有双重的古代象征涵义，既是子宫，又是坟墓。正如该亚的腹部，乌兰诺斯的每一次拥抱都有可能促使后代诞生，然而这些后代在母腹里又备受挤压。同时，"地狱之游"（nekya），或按荷马的说法是"前往哈得斯的住所"，[①]比如赫拉克勒斯、忒修斯和俄耳甫斯，传说里厄庇墨尼德（Epiménide）[②]和毕达哥拉斯也有类似的游历，对希腊人而言，这些说法证明了某一使其灵魂充满恐惧的世界的存在。哈得斯的世界深藏于幽冥之中，无论凡人还是诸神都永不可能看得清。《伊利亚特》里有一著名章节，说的就是这个"禁地"。奥林波斯诸神在特洛

---

① 荷马《奥德赛》X，175，491，512，564；XI，69；XII，21；XIV，208；XV，350；XX，208；XXIII，322；XXIV，204，264。《伊利亚特》极少提及哈得斯。

② Maxime de Tyr，10，1（=Diels6Kranz，3 B1）：

有一天，克里特人厄庇墨尼德来到雅典，讲述了这么一个不可思议的故事：他在正午时分从地下宙斯的洞穴出来，想稍作休息，不料沉于睡眠之中长达数年。他以确凿的语气说自己在梦里遇见神们并和他们交谈，其中就有阿勒太亚（Alêthéia）和狄刻。

参见 G. Golli，*La Sagesse grecque*（《希腊的智慧》），3 卷本，法译本见 Gabellone/Lorimy 译，Combas，Eclat，1991，卷 2，页 66—67。

伊战争上意见不和，赫拉、雅典娜、波塞东、赫耳墨斯和赫淮斯托斯站在雅典人的一边，阿瑞斯、阿波罗、阿尔忒弥斯、勒托、le Xanthe 和阿佛洛狄特则站在特洛伊人一边。波塞东一怒之下，整个大地和高耸的山峦都震撼不已，哈得斯惊恐起来，只怕

> 在天神和凡人面前暴露他的居地：
> 那可怕、死气沉沉、神明都憎恶的去处。
> ——《伊利亚特》XX，64—65（罗念生、王焕生译文）

正如 Porphyre 在《水泽女仙们的岩穴》（*L' Antre des Nymphes*）里所示，在最古时期，地穴、山洞、岩穴等等都是专为地下神祇而设，当时人们还没有建造沐浴在奥林波斯之光里的高高圣殿。基尔克的山洞、库克洛佩斯（Cyclope）的岩穴、卡吕普索（Calypso）的藏身处，以及《奥德赛》里的祭祀用洞穴，均可谓哈得斯地下世界的种种侧面呈现。为阿波罗在德尔斐建造第一座神殿的特洛芬尼俄斯（Trophonios），[①]他的神谕洞穴也体现了原初力量的同一古老象征意义。远在阿波罗去德尔斐之前，该亚最先统辖那里的地下神殿，继以其女忒弥斯（Thémis）。特洛芬尼俄斯的神谕仪式因此更像是给幽暗地下的神们，而非光明天宇的神们。泡赛尼阿斯记载道，人们要先献上一头黑色公羊，通过公羊内脏所显示的迹象，决定特洛芬尼俄斯是否示谕。求谕者在进入洞穴底处之前，由两位祭司带领去两眼紧挨着的泉边，分别是遗忘（Léthé）之泉和记忆（Mnémosyne）之泉，他要先喝遗忘的泉水，好抹去从前的记忆，再喝记忆的泉水，好记住在洞穴里的经历。接着，他要凝视特洛芬尼俄斯的塑像（出自达洛斯[②]之手），通过一条狭小的路下到洞穴底部。他将获得通过影像和声音传达的有关未来的信息，并按原路回去。他最后还要为仪式拉下帷幕，坐在记忆女神谟涅摩绪涅的王

---

① 泡赛尼阿斯，Description de la Grèce，IX，37。参见希罗多德，Enquête，I，46，VIII，134；阿里斯托芬，《云》；欧里庇得斯，《伊翁》；Strabon，IX，2，38。

② 【译注】Dédale，希腊神话里雅典的能工巧匠，传说他为米诺斯筑造了迷宫，后为米诺斯追逐，逃往雅典。

座上，回答祭司们的问题。由此，死亡与再生、记忆与遗忘的周期，通过这"下行"（ananbase）和"上行"（katabase）的双重行为得到象征，而这也恰恰是秘仪仪式所独有的特征。斩断与俗世的联系，事实上是为了解放求谕者的灵魂，使其抛开往昔的沉重，进入彼世，完全地皈依。

哲学从一开始就不曾忽略洞穴的原初意义，洞穴的命题不仅与大地深处相联，而且也与黑暗物质及整个世界相关。赫尔米亚（Hermias）在注疏柏拉图的《斐德若》（Commentaire sur le Phèdre de Platon）时援引了俄耳甫斯的一个残篇，说到阿德拉斯忒亚（Adrastée），即与必然之神（Nécessité/Anagkè）等同的女神，她为所有的存在制定神圣律法。她看守"纽克斯的洞穴"（*τοῦ ἄντρου τῆς Νυκτὸς*）之门，在这洞穴里住着夜神这一典型的俄耳甫斯教的神。[①] 按恩培多克勒的说法（由Porphyre所引），灵魂死后得到神的指引，神并就地狱之游说道：

> 我们到了这里，到了这洞穴，
> 头上覆盖着一个顶（*ἄντρον ὑπόστεγον*）。

普罗提诺（Plotin）把灵魂落入身体等同于深入洞穴的过程，从而使得柏拉图的教诲与恩培多克勒的教诲有几分相近之处。

> 我认为，（柏拉图的）洞穴正如恩培多克勒的岩穴，均指我们的世界。他说，在这个世界里，心智的进程对于灵魂而言正是一种解脱，一种走出洞穴的上行过程。[②]

灵魂、洞穴与此世的三重联系，似乎采取了最古老的一种形式，也就是斐瑞居德（Phérécyde de Syros）所陈述的形式。根据伊翁（Ion de

---

① 【译注】参见《俄耳甫斯教辑语》，吴雅凌编译，华夏出版社，2006。

② 普罗提诺，《九章集》IV，VIII，1。【译注】按法译本译出，E. Bréhier，Les Belles Lettres，1927。

Chios)和亚里士多德的传统说法,他是毕达哥拉斯的老师。[1] 他是第一个解释宇宙诞生的古希腊思想家,并且不是采用俄耳甫斯或厄庇墨尼德式的诗唱形式,而是以严谨的散文体进行表述。事实上,流传至今的极少数斐瑞居德的残篇,也是迄今所有的古希腊散文作品的最古老文献。按西塞罗的记载,[2]他很可能最早提出了"人的灵魂是永恒的"这个说法。Porphyre 则把灵魂的诞生与再生等同于斐瑞居德作品里的隐蔽处(μυχοὺς)、洞穴(βόθρους)、岩穴(ἄντρα)、入口(θύρας)、门(πύλας)等等概念。[3] 后人往往很少注意到,灵魂与世界的原初联系,在某部传统称为 Pentemuchos("五个洞穴",或"五个隐蔽处")的作品里早已得到体现。斐瑞居德的宇宙起源理论提出某个原初的三位一体,其中时间之神克罗诺斯起到根本的作用,在这个三位一体之上,还产生了由五代神祇所组成的神的谱系:

> 斐瑞居德另外还说,宙斯(zas)、时间(Chronos)和大地深处(Chthonie/souterraine)作为三大本原(τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς)是永恒的……时间独自生下火、气和水……它们分布在五个隐蔽处(ἐν πέντε μυχοῖς),并形成神们的另一支后代,多数的,往往称为"五个隐蔽处的"(τὴν πεντέμυχον),意思可能就是"五个世界的"。[4]

第欧根尼·拉尔修(Diogène Laërce)也提到原初三位一体的存在,不过,他通过明确大地的变形,加强了男女神结合的意味:

> 宙斯、时间和大地深处永恒不朽,而大地深处被称为该亚

---

① 伊安残篇,见第欧根尼《名哲言行录》I,119—120,中译见马永翔等译,吉林人民版,2003年;亚里士多德,《论毕达哥拉斯门人》,残篇1。参见普罗提诺,《九章集》,V,I,9,27—32。

② 西塞罗,*Tusculanes*,I 16 38。

③ *Porphyre*,前揭,31(= Diels - Kranz 7B6)。

④ 欧德谟(Eudème de Rhodes)残篇150(= Diels - Kranz 7A8),见达玛斯克西乌斯(Damascius),《论第一原理》(*De Princ.*),124。

(Γῆ),是在宙斯把大地(γῆν)当作赏赐(γέρας)给了她以后。[1]

在斐瑞居德那里,宙斯象征光芒四射的天空中的统治力量,而与赫西俄德的宙斯、克洛诺斯之子不同。他统治着天宇,与大地深处(或"地下")形成强烈反差,此时大地深处尚未如大地之上一般普照光芒。克罗诺斯(Chronos)则是俄耳甫斯教里的时间之神,而与乌兰诺斯之子克洛诺斯(Kronos)不同,古代譬喻家们往往毫不迟疑地混淆这两个神。克罗诺斯象征了上述两个男女神结合的恒久时间。公元3—4世纪的手抄件上有一个残篇,详细解释了这一 hieros gamos:

> 婚礼的第三日,宙斯造了一件又大又美的外衣,并用多彩的颜色在上面织出大地(Terre)和大洋(Ogène)……想要让这婚礼成为你的婚礼,我用这(当指外衣)来赐赠你。我的祝福只给你,请和我结合吧。据说,这就是最早的表白仪式(ἀνακαλυπτήρια):神们和凡人的做法均来源于此。于是,她从他手里接了外衣,并回答……[2]

在"地下女神"的嫁衣上所织的 Ogène,其实就是大洋俄刻阿诺斯(Okeanos)的另一说法。也就是说,宙斯织造了大地和围绕大地的大洋,当其地下的妻子暴露于光中时,以此遮盖她。按 G. Colli 的解释,这一仪式犹如新娘子被揭开面纱,她在裸露自己、接受宙斯拥抱的同时,也展示了自身真实的深度:"因此,得到展示的是地下女神的真实(alerheia)、深不可测和毫无修饰"(前揭,页22)。借助宙斯的赐赠,也就是那不透明的外衣,地下女神得以表现为处于大地之下的女神,并由此而成为大地该亚。这一交织着大地之线与俄刻阿诺斯之线的宇宙之衣,也许掩藏着对知识的影射,犹如幻影所编织的一个梦。深不可测的地下女神却永在这纱衣之下凝视着。

---

① 第欧根尼,《名哲言行录》I,119。

② *Papyrus grecs*(《古希腊手抄件》),II,Grenfel/H. S. Hunt,Oxford,1897,页23。

克罗诺斯以其时间性的繁衍能力,创造了火、气和水三元素。这三个元素分散于五个隐蔽处,将形成"另外一个多数的神的后代(πολλὴν ἄλλην γενεὰν)",称为"五个隐蔽处"的"孕生"。正如欧德默(*Eudème*)所指出的,这显然意味着"五个世界"的孕生。笔者以为,如*Werber Jaeger*[①] 那样不加区别地把火、气、水与五个洞穴联系在一起,是不可行的。毕竟在现存残篇里,被提及的元素只有三个。不过,我们可以根据某些相似之处进行推测,与"地下女神"相连的大地,以及与宙斯相连的天宇,可以加入原初的三元素,从而形成某种物理学的五元神话雏形——气、火、水、土和天宇,即五大本原。稍后在柏拉图和亚里士多德的著作里都将被提到。

斐瑞居德的宇宙起源学说,无论其猜测的准确程度如何,都是第一次以寓意之神的整体的形式,提供了一个原初力量三联体和一个世界五联体的搭配模式。这一三联体,无论在玫瑰岛的欧德默的援引中,还是在第欧根尼·拉尔修的叙述里,都呈现为某种"结构式"的分类。宙斯、克罗诺斯和大地深处永恒不朽(在欧德默那里是 ἦσαν ἀεὶ;在第欧根尼那里是 εἶναι ἀεὶ),并构成"三大最初本原"(τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς)。至于五联体,则促成了不同世界的产生(γενεὰν),或者说是宇宙的不同区域,甚而是宇宙的不同时期,每一个世界(或区域或时期)对应一种元素。这五个世界,作为大地隐秘处的古老象征因素,从一开始就与洞穴相连,因为洞穴被视为一切诞生、或宇宙一切起源的原初之地。是否应如柏拉图的某些文本所示,把这五个世界的洞穴解释为协调宇宙演变的五个时间性阶段?

我们大可推断,斐瑞居德把婚姻数字的秘密传授给了他的弟子毕达哥拉斯,因为,在欧德默残篇里,在述及宙斯与大地深处的圣婚时,三次提到这个数字。由于缺少能够证明斐瑞居德与毕达哥拉斯的关系的资料,我们只能在各种相似关系的基础上进行推测。在这些相似

---

① W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*(《神学的诞生》), Paris, Le Cerf, 1966, 页 78—79。

关系里,洞穴始终扮演了根本性的角色。传说毕达哥拉斯在一个洞穴里聚集了他最初的弟子,并在那里教导 Samos。传说他还在厄庇米修斯(Epiménide)的引领下走入了克里特岛伊达山洞的深处。[1] 正是在那里,克洛诺斯之妻瑞亚瞒着愤怒的丈夫把宙斯藏起来。缪塞俄斯(Musée)——传说里的预言人,往往与俄耳甫斯相提并论,其子 Eumolpos 创建了厄琉西斯(Eleusis)秘仪[2]——在一段诗歌残篇称,瑞亚把宙斯托付给忒弥斯,忒弥斯又把宙斯交给 Amalthée,用她饲养的母羊哺乳幼婴:

> 那只母羊是赫利俄斯的女儿,它的模样太可怕,克罗诺斯时期的神们嫌恶这个新生命,要求大地把它藏在克里特岛的一个洞穴里。大地藏起了它,并把它交给 Amalthée 照料。Amalthée 用山羊的奶抚养宙斯。[3]

在《王制》第七卷开头,柏拉图把洞穴叙事置于所有这些宗教传统和象征传统的汇合之处。让我们首先解决一个预备性的难题:应该说洞穴神话,还是洞穴寓言?现代解释者们已花了很多时间来讨论这个问题,最终"寓言"的说法占了上风。最通行的解释来自于 Percevel Frutiger,他反驳 Louis Couturat 在同一类型即虚谎之辞(λόγοι ψευδεῖς)里混淆寓言叙事和神话叙事,并在三个基本观点上对比了神话和寓言:

1. 寓言静止如画,在寓言中什么也不会发生,因为一切均已事先给定;神话则具有某种活跃的层面,与其说是在揭示某种状态,

---

① *Papyrus d' Herculanum*, n. 1788, VIII, frag. 4. 按亚里士多德的学生 Hiéronyme de Rhodes 的说法,毕达哥拉斯进入地狱的时候,看见赫西俄德的灵魂被缚于青铜柱上,荷马的灵魂则见吊于树上,这是为了惩罚他们为神所作的那些神话(第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》VIII)。

② 参见 le Marbre de Paros, 残篇 A 15,以及索福克勒斯《俄狄浦斯在科罗诺斯》注疏,1053。

③ 托名 Eratosthene, *Catasterismes*, 13,参见 Aratos, 30—35。

不如说是在描述某种行动:“神话是包含了一连串事件的故事”;

2. 寓言如同道德譬喻,具有普遍性的价值;神话则如同传说,把真实的人物放置在特定故事背景里。柏拉图的洞穴毫无真实之处,与克里特岛的任何一个洞穴都不一样,“完全出自想象,并几乎和几何图形一样模式化”;①

3. 寓言以明确方式指出其真正的涵义;神话则以隐微的方式掩藏其教诲。

因此,我们不能把洞穴叙事放在神话文本里加以理解。洞穴叙事只是一个如画面一般的象征,正如在同一对话的前文里的线条叙事是一个几何象征。由此,Frutiger 抛弃了有关善、线条和洞穴的章节,称其“被误解为神话”,同样的情况还有《会饮》中的重要章节,即苏格拉底和第俄提玛的对话。

我们必须承认,Frutiger 的理论尽管合情合理,却不符合洞穴叙事的特点。洞中囚徒的场景在一开始呈现了某种持久性的“状态”,即人类生存状态,因此也确实表现出某种寓意。然而,这幅场景同时也是活动的,并讲述了一个故事——在苏格拉底之死的基础上有关囚徒解放、接以沦丧的故事,这个故事由接二连三的情节所组成,正如海德格尔在其名为《有关真实的柏拉图理论》的讲座上所揭示的。神话讲述特定历史事件和真实人物,寓言则保留某种超越历史的普遍价值,这一说法显然有失偏颇。在赫西俄德《劳作与时日》的人类起源神话里,在《神谱》的诸神神话里,又有什么历史事件,什么真实人物呢?神话无须与真实或传说的历史背景直接相连,也完全能够表达某种具有典范性、普遍性的价值意义。在我看来,《政治家》里有关克洛诺斯的叙事、阿特兰蒂(*Atlantide*)叙事均非以特定事件为原型,似乎不符合这一衡量标准,然而,Frutiger 却称它们为神话。叙事里的人物,从克洛诺斯时代的创世主和人类,直到阿特兰蒂岛上的居住者,既无历史的厚

① P. Frutiger, *les Mythes de Platon*(《柏拉图的神话》),Paris,Alcan,1930,页101—102。

度，亦无个体特征。寓言总是表现明确的意义，神话则始终含糊，这一说法让人存疑。无论如何，洞穴神话叙事的深层涵义只有在苏格拉底言辞的最后才得到明确的彰示。这一文本怎么也无法与 Frutiger 的定义相融，按 Frutiger 的说法，在寓言中平行存在着“抽象理念”与“具体信号”，后者旨在于阐明前者（前揭，页 103）。这并不适用于古希腊思想范畴，以及我们此处谈及的柏拉图神话。

与其以现代解释标准去评定一个古代文本，毋宁先回到对话本身。首先，柏拉图不可能知道稍后出现的 ἀλληγορία 一词，至于不得已情况下用以替代 ἀλληγορία 的 ὑπόνοια，即在某一明白意义“之下”的隐藏意义（ὑπονοέιν 指“思考”—“下”，在推测的基础上“发现”某一涵义），在《王制》里有三次（II，387d6，d7，d8）遭到苏格拉底的明确否决。这也是柏拉图对话里唯一提及该词的地方。其次，μῦθος 这一备受争议的词，在洞穴叙事乃至整个第七卷里都不曾出现过。柏拉图到底如何定义他借苏格拉底之口说出的这番言辞呢？文本三次明确地指明，洞穴画面是一个“影像”（εἰκονα 515a4，517a9，517d4），更确切地说，是引导模仿等同程序的某一“原型”的“相似物”（εἴκω 相似）。在古希腊文里，Ἐικών 指具有强烈相似之处的影像，法文叫“圣像”（icône），它有别于未能揭示原型的真实面目的其他模仿表现形式。该词也指“影子”，即影像在镜子里得到直接反映，如见欧里庇得斯的《美狄娅》和《王制》。①

严格说来，若要忠于柏拉图的语言，我们必须说洞穴“影像”，而非洞穴“神话”或洞穴“寓言”——洞穴本身作为影像的力量，甚而影像的运作（machinerie）。洞穴是秘密的地下圣殿，言语“想象”（imaginaire）运作其中，并促使产生了各种不同类型的言辞，如象征、寓言和神话等等。然而，洞穴“叙事”讲述一个故事（muthos），各种因素根据上下文背景分别定义为“象征的”或“寓言的”，在这样的情况下，完全

---

① 欧里庇得斯，《美狄娅》，1162：“对着明镜整理头发，笑镜中自己那虚妄的影像”。参见柏拉图《王制》III，402 b 5。

可以说是“洞穴神话”,甚至于“洞穴寓言”、“洞穴象征”。真正的问题不在这儿。真正的问题更多地涉及事情本身,而非文字。无论如何,最为重要的是,通过回归古老的本原,了解洞穴影像产生的象征性过程。

在笔者看来,洞穴神话与赫西俄德的人类起源神话一样,有两个不同的发展层面。一个是“结构层面”,与某个三联体相连;一个是“基因层面”,正如前文所言遵循某一五联体的秩序。在《王制》里,“三”的形式非常明晰,最早体现在神话中,并与整个对话的三分形式交相辉映。此处的三没有呈现为三个种族的人种学形式,或灵魂三种功能的心理学形式,或三种美德的伦理学形式,或三个公民等级的政治学形式,而是在同一“模仿结构”(structure mimétique)之下的三级真实的本体论形式。第十卷开篇以逻辑的形式而非神话的形式奠定了理论基础,苏格拉底从两种模仿、三种床说起,提到了分类。《王制》的创世主,正如《政治家》或《蒂迈欧》的创世主一样,并非自主地创造事物和存在。他只是事先重造了一个原型,这个原型最先却是出自苏格拉底称做 phyturge(597d5)或 théurge(597b6—7)的宇宙创造神之手。接着,创世主的模仿之作又再被模仿,借助画家或诗人,亦即影像创造者,创世主的最初的床得以复制出比较低等的床。由此,我们得到三个不同的存在等级,并以无法更改的秩序衔接在一起:

	真实	本体形式	模仿
1	Phyturge 的唯一的床(神)	唯一的理念(心智形式)	原型、典范
2	创世主的床(工匠)	复制—圣像(影像)	Eikastique(第一模仿)
3	诗人的模仿之床(画家)	复制—偶像(幻象)	Fantastique(第二模仿)

苏格拉底因此毫不迟疑地证明,事实上存在着三种床。第一种,独一无二,自然而然,由 φυτουργός 所造,这是赐予万物生命和生长的神,犹如存在的园丁,将万物“种植”在世上(τὸ φυτόν“植物”,源于 φύω“使生长、种植”;从词源来说,φυτουργὸς 就是一个“种植者”)。相反,

后面两种是非自然的,经过两种形式的模仿:圣像(εἰκών)作为高级的模仿,偶像(εἴδωλον)作为低级的模仿,或者说是幻象(φάντασμα),《智术师》分别称为 eikastique 和 fantastique。在存在形式的范畴里,三等级是主导形式,正如在灵魂功能、城邦等级等等范畴里一样。和所有三联体一样,此处的三等级也包涵了其所定义的存在整体:在上,有事物本身的原初生成;中间,有事物的种种复制,但作者监督一切,始终关注唯一的理念(X,597 b7);在下,前一级复制的再复制,模仿的再模仿。此处,图表完全变样了。偶像不再按原初的垂直秩序,满足于模仿圣像,而是按偏离了的水平秩序,相互模仿,从幻象到偶像或幻影:画家因此要么模仿着别的画家的床,要么就同一主题做出多幅画,每幅都有不可预计的差别,而所有这些作品又将重新被无限地想象、梦见、模仿。偶像的模仿行为显示了 apeiron 的纯粹世界,其中魅力无穷,因为其特征永远在无限地更新着。莫奈的《睡莲》就是明证。

稍后,苏格拉底重新运用这一最初的三联模仿结构,以区分“三种技艺”(τρεῖς τέχνας)(601 d 1),这三种技艺对应三种事实:造物的技艺、使用此物的技艺、模仿此物的技艺。在新的品级里,模仿技艺位于最后一级,“诗人”则成为一个纯粹的“影像制造者”(ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής)(601 b 11),无论其叙事如何动人,都与真实的三阶段相去甚远。苏格拉底在批评诗的整个过程中,只指责第二种模仿,即制造真实的“幽灵”的模仿,而没有指责最高形式的模仿,后者不仅在柏拉图的神话里得到体现,而且更为普遍地来说,正如克里蒂亚在以其命名的对话开头(107b—d)中所言,在苏格拉底的所有言辞里都得到体现。在此,我们再次领略到柏拉图教诲的一个惯常特点。在前一篇对话《伊翁》中,同样是涉及模仿三联结构的地方,亦显现了相同的特点。伊翁自诩为最了解荷马的人,在此扮演诗人的解释者即游吟者(*rhapsode*)的角色,被视为模仿者的模仿者。因为,诗人在最初的模仿行为里,往往被看作神的解释者。“游吟式”(*rhapsodique*)的言辞,如同是把一些残诗短篇匆忙缝合成花花绿绿的马赛克,名为解释者,其实不过只是“解释者的解释者”(ἑρμηνέων ἑρμηνῆς)而已(533a9)。

我们在洞穴神话里再次看见了同样的模仿结构以及真实的三种等级。先来看看神话的基本脉络。苏格拉底一开始没有按通常做法，比如《政治家》里的克洛诺斯神话，说“从前……”(ἦν ποτε)，而只是简洁地说：ἴδε，“瞧!”、“看!”或“注意”生活在如同洞穴一般的处境里的人们。此处希腊原文用的是大写：“看见”动词的命令式现在时表明，苏格拉底促使格劳孔看见一幅描绘人类真实生存状态的图景。Frutiger 不无道理地从中发见了某种寓意用法，因为叙事并没有追溯英雄时代的最初的人类，亦即当前人类已逝的年代。只是，Frutiger 忘了，这幅图景(如 Galathee)会活动起来，按照永恒的三分式，模仿结构会与认知的诞生相衔接。按照五分式，认知的诞生构成从洞穴中解放的人的故事支脉，比如奥德修斯必须离开家乡，以更好地找到回归之路。在这幅图景中，洞穴并非一个无声之作，一如 Jean Saenredam 的铜版画 Antrum platonicum 所表现的那样。洞穴是世界与知识的活动而喧哗的镜子，在苏格拉底的言辞里，正是知识(connaissance)连续不断地制造出言语的影射游戏，以及洞穴本身的影像。因为，苏格拉底尽管如同造物主，却并没有创造洞穴；苏格拉底尽管也如同诗人，却并没有制造洞穴的影像。毋宁说，是洞穴创造了苏格拉底的形象、解放的囚徒的形象，甚至于洞穴自身的形象，就在洞穴的地下墙壁上，正如《王制》第十卷有关三种床的片段开头所言，“制造地、天、诸神、天体与冥间的一切”(X,596 c 10—12)。换言之，神话创造了感知形式、形象与象征，由心智形式赋予其意义，并根植于其上。这个最初的神话由洞穴本身来叙述，所有感知之物均从洞穴而来，或者借用第七卷的另一形象，是从 camera obscura 或“黑屋”而来，知识的所有根本元素通过它们，在 chora 的感知材料里录入各自的定义。

Porphyre 从古代思想者的幽湿洞穴里看见物质及其不确定冲动的象征，理念便存在其间。柏拉图的洞穴是回归哈得斯的 chora——哈得斯是不可见世界的不可见之神，除了死亡，没有谁能深入这个世界。在 chora 之上，理念的心智定义得以铭刻，从而赋予可见者以可见性。不可见使可见得以被见，就在 pera 明确限定 apeiron 的原初的不可模仿之时，并呈现为感知形式，即宙斯。在斐瑞居德那里，宙斯是光明之

神,把地下女神从黑暗状态拉出,使之成为大地该亚。在宙斯为她罩上编织着大地和海洋的面纱——永恒象征着注定生活于洞穴之中的人类的认知——的同时,地下女神得以在光的活动下展示自己。在古希腊人的思想里,认知行为,从神话角度而言,好比光明天神与地下力量这男女二神的结合;从哲学角度而言,则是心智的理念与黑暗载体的结合,后者以缀满从天穹而来的形象的外衣掩饰自己。斐瑞居德的宇宙起源观点和洞穴颇有渊源:洞穴以自身力量创造了各种形式的形象,并在柏拉图之前,伴随世界的阶段性划分,敲出了婚姻数字的"五"次声响。

现在,让我们进入光与影的剧院。在这里,我们轮流做着认知悲剧的演员和观众。我们看到的将不仅是这个悲剧的不同篇章,而且还是整个戏剧,就仿佛地下洞穴是世界的缩小模型,我们从外向里看。从某种意义而言,我们处于世外,好参与世上发生的一切,犹如一个局外人,慢慢意识到自身处境的奇特,因为,他从外看见的洞穴囚徒,无非就是自己。在苏格拉底和格劳孔的陪伴下,我们看见一些被锁链缚住的人,他们从出生起就在一个"洞穴样子的"(*σπηλαιώδει*)地方(514 a 3),深埋于地下,但有天光照进来。他们背后的高处燃着火,他们只看得见对面墙上活动的影子,他们被锁链紧紧捆住手脚和脖子,不得转身。在囚徒与火之间,有一条高处的路,来来往往着另一些人,他们自由生活在洞穴中,不知道底下的囚徒。一堵矮墙挡在他们和囚徒之间,就好比木偶戏演员和观众之间的屏障一般。他们手上拿着各色器物,人像和兽像,样貌纷繁,这些假人假兽的影子投到底下的墙上,与此同时,上头人的说话回声也传了下来。囚徒们彼此交谈,以为他们所看到的就是"真实"本身(*τὰ ὄντα*)(515 b 5),并且为此起了各种名称,但事实上他们所看见的无非是"影像"(*τὰς σκιὰς*)而已(515 a 7, c 2)。

倘若有哪个囚徒突然被松开锁链,被迫站起,转身,面向火光,他将感到四肢疼痛,眼花缭乱,难以辨识他一直看着影子的这些洞穴里的实物。可是,倘若有人强迫他看向火光,强迫他"上行"(*ῆς ἀνάβασεως*)(515 e 7),不管他多么痛苦,并最终领他进入太阳光

中。他将昏眩不已,不可能立刻看清洞穴外面的一切。他将要习惯各种新影子,人与其他实物在水中的倒影(εἴδωλα)(516 a 7),接着还有事物的"本身"(αὐτά)。他将看着夜晚的天空,星月发出的微光,避开大白天和强烈日照。最后,他终于能看见太阳本身(αὐτὸν καθ' αὐτὸν)(516 b 5),而不只是它在水里或其他光滑表面的影像(φαντάσματα),他在太阳本来的地方观看太阳本相(ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ)(516 b 6)。太阳造出四季交替和年岁周期,主宰一切可见之物,并且是洞中囚徒所看见的一切的至高原因。倘若这个人回到洞穴,呆在从前的同伴之间,他将在瞬间里不能习惯黑暗,就好比之前他不能习惯光明一样。他想要把同伴从洞穴中拯救出来,但在他们眼里,他的行为显得怪异,甚至不得体,他们只会讥讽他,辱骂他。倘若他无论如何都要尝试着解救他们,把他们"领往高处"(ἀναγειν)(517 a 6),他们将会置他于死地。

《王制》的影像之戏,与《斐德若》的光亮之戏恰成对照。这场戏由影像和观众的双重模式组成,在《礼法》中已经有所体现,此处则包含了四个环环相套的戏。首先是最底处的影像场景,由木偶的影子组成,同时还回响着上头的谈话声音,囚徒作为观众为这番景象所深深迷醉;其次是木偶们的场景,囚徒并不知道这些木偶的存在,这个场景由操持木偶的人在不知不觉里造成;再次是囚徒在大地表面看见的真实景象:影子、倒影、人兽、天体、星空;最后是神话场景,带着一定的距离,苏格拉底一声"看",把这个场景强加给了听他说话的人。

为了理解这个神话,我们不会忽略一个重要事实:从操持木偶的人那里传来的谈话声响,与影像紧密地结合在一起。倘若说没有无歌的集会,没有无音乐的宗教仪式,那么史前的洞穴人想必也在某个既有声响又有绘图的角落举行庆典仪式。Iégor Reznikoff 在他的民间音乐研究里指出,在留有旧石器时代壁画的洞穴里,大部分绘图的地方,亦是音质出色的地方。① 根据 1983 年和 1975 年在 Ariège 的 Portel、

① Iégor Reznikoff, *Sur la dimension sonore des grottes à peintures du Paléolithique*, in *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris*, t. 304, série II, 1987, p. 153 – 156; t. 305, série II, 1987, p. 307 – 310。

Fontanet、Niaux 等洞穴的研究,我们可以肯定,古人选择圣像的处所,往往同时考虑那里的音乐或声响效果。另外,这里指的是声响,而非回音,以洞穴里声音的强度和持久性为衡量标准。Iégor Reznikoff 根据其音学经验做出结论,柏拉图的洞穴同样适用于如下说法,音质出色之处亦是影像出现之处,影像出现之处亦是音质出色之处。换言之,"影像需求声音",正如"声音呼唤影像"(同上,p. 309)。声、像的天然和谐,与洞穴、人体的无声共振不可分,与阴影、地下回声一起在柏拉图神话里获得完全的意涵,正如《智术师》(234 c 6)中所云,εἴδωλα λεγόμενα,"言辞的影像"(234 c 6)。只有这些影像能够把洞穴中人带往"意涵"之路。

观众边看边听这出戏的不同幕次,它在最后一幕转为悲剧。事实上,从观众的静止观点来看,洞穴四出戏构成了神话的外在定义。现在,让我们从主角及其引领者的角度来观察神话的内在涵义。按海德格尔的解读,我们将区分出四个不同的幕次,分别以从洞穴到日光、再从日光到洞穴的过渡作为节奏。苏格拉底在世界和洞穴之间、地下处所的顶端和天穹之间、影像与真实之间、火光与日光之间、囚徒与人类之间、无知的阴霾与科学的光明之间,以及最终的感知世界与心智世界之间,建立了某种象征性的联系。这些联系在事实上并没有用到任何叙事的寓意内容。正如海德格尔有力地指出:"一个神话叙述一个故事,不仅仅是人类在洞穴之中及之外的生存与处境的描绘"。[1] 这些存在的天性与秩序何在?从黑暗指向光明的意义何在,从光明指向黑暗的意义又何在?这些转变每一次都要困扰囚徒的思想,换言之,每一次都要困扰人的灵魂,由于存在方向的无休止的变更,灵魂永远不满,总在迷失方向。

按海德格尔的说法,这四种不同的生存处境,首先形成某一双重的渐变:上升又下降。人类住在洞穴之中,被影像所迷醉,把希望寄托其上,还有一些人一边回忆经过的影像,一边猜测未来的影像(515c—d)。第二步,有个囚徒从锁链之中解脱出来,离开原先的位置,仔细查

① 海德格尔,《柏拉图的真理概念》,in *Questions II*, Paris,Gallimard,1968,页 133。

看地下的世界,并发现了藏在墙后的木偶;由此,他得以“稍微靠近此在”(μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος)(515 d 3),促使事物“尽可能地得到揭示”(τὰ ἀληθέστερα)(515 d 7)。然而,在洞穴之中自由活动,尚非完全真正的自由,他还须艰难地上行(anabase),升往上界。第三步,囚徒离开洞穴,呼吸自由的空气,进入开放光明的世界,万物清晰可辨,界限自然分明。海德格尔说:“真正的自由,是处于某种方向的恒常状态,人类由此转向呈现为本来真相之物,也就是得以最大限度地展露之物”(同上,页 141—142)。

海德格尔在分析中完全没有提到太阳。柏拉图却明确说过,囚徒观看太阳,不是看太阳的影像或倒影,不在“除其本身以外的其他地方”看,而是在“它本来的地方”(χώρα),与囚徒曾经所在的任何地方区别开来。海德格尔对作为最高存在阶段的太阳缄默不语,转而直接进入第四步,也就是回到洞穴。下行(katabase),以及洞穴中人与囚徒的冲突。在从前同伴的眼里,回归的囚徒如同一个陌生人。这构成海德格尔解读下的洞穴神话的最后一个阶段。

对观洞穴神话和在此之前的两个类比,即《王制》第六卷末尾善的类比与线的类比,我们将发现,囚徒的教育(παιδεία)过程包含五个阶段;这使他经历认知体系的五个步骤,从而也就经历了存在的五个等级。柏拉图的叙事脉络遵循父子相承的谱系顺序。苏格拉底为了让格劳孔明白他们所共同寻找的善位于何处,比较了太阳和善的后代,同时指出这两者的后代具有相似之处。格劳孔理解了太阳的感知后代与善的心智后代之间的合理联系,苏格拉底于是又举出新的例子,即以数学为序的“线”的范例。苏格拉底用这个例子说明,根据某一共同的周期体系,存在的各个阶段与认知的各个模态之间也有相似之处。正是在这个时候出现了洞穴神话叙事,以明确前面提及的各种相似之间的象征性关联。善的“类比”(A)、线的“范例”(B),似乎是作为神话叙事(C)的自然准备而出现。洞穴神话为苏格拉底的辩证法的论证整体加冕,正如在《王制》篇末,厄尔神话为柏拉图的对话整体加冕。

(A)可见世界与不可见世界的类比，受各种心智形式的影响，建立于两个相继产生的分类的基础上。这两个分类最终造成两个由五元素组成的系列。第一个分类显示了“认知的三个条件”：为了使眼睛能够看见（ὄψις）“可见之物”（τὰ ὁρώμενα）（507 c 3），必须引入第三种“真实”（τρίτον），即光（φῶς）（507 e 5）。这一看见的结构三联体还不能运作，为此，必须有第二个分类，一方面揭示“看见的本原”，另一方面则揭示“可见之物的本原”。换言之，一方面是“太阳”，另一方面则是“眼睛”，那与“太阳最为近似的存在”。由此，在看见的诞生之上，存在着五大元素，自下而上为眼睛、看见、光、可见物、太阳。放在心智世界的不同等级上，就是认知的诞生：“灵魂之眼”（ὁ τῆς ψυχῆς）（508 d 4）通过其在“真实与存在”（ἀλέθειατε καί τὸ ὄν）（508 d 5）的光里的心智（νοῦν）活动（508 d 6），凭借“善的理念”（τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν）这一光明和智慧的本原（508 e 2－3），领会理念或“心智”形式（τὰ νοούμενα）（508 c 2－3）。苏格拉底如此总结他的这番言论：

> 因此我们说善在可见世界所产生的儿子——那个很像它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系，正好像可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。（508 b 12—c 4，郭斌和 张竹明译文）

感知与心智的类比——身体的眼睛之于灵魂的眼睛，视觉之于心智活动，光之于真实，可见真实之于心智形式，太阳之于善——在事实上重新建立了中断于无条件的认知条件的等级秩序。就在光照之下的身体的眼睛的视觉行为而言，可见真实属于太阳；就在真实之下的灵魂的眼睛的心智行为而言，心智形式属于善。神话之镜通过展示灵魂在认知行为的组成整体，在此完美地揭示了身体与思想的对称合作。

(B)苏格拉底接着把这一谱系模式运用于存在与认知的阶段。在此，他提出“线的范例”，并采取了一些无损五级类比结构的小变动。

感知世界的前四个元素(眼睛、视觉、光亮、可见物)缩变为"可见"(ὁρατοῦ)(509 d 3)或"可见类"(τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους)(509 d 9)的最初两级,在此之上又有"类型与心智处所"(τό μέν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου)(509 d 2)的两级,后两个高级则由心智处所的前四个元素(灵魂之眼、心智行为、真实、形式)缩变而来。善的类比的四个等级由此转变成为一个系列——唯一的线和唯一的后代。

由此得出"认知的四个模式",表现为如下两个组:

1. 观点(δόξα)的低级组合:想象(εἰκασια)与信仰(πίστις)。

2. 科学(ἐπιστήμη)的高级组合:思辨(διάνοια)与理论(θεωρία)。

这些认知模式纯属"灵魂的四种状态"(511 d 8),与如下的存在四等级相互呼应:

1. 可见存在的低级组合:影像/魂魄(εἰκόνες-φαντάσματα)和活着的真实(τά ζῷα)。

2. 心智存在的高级组合:数学假设(ἐξ ὑποθέσεων)和理念(εἴδεσι)。

(C)因此,存在永远呈现为"两个面孔"(509 d 4),一为感知,一为心智,其中感知又是心智的影像。但是,这两个面孔只有在象征世界整体的洞穴内部,才真正意义地成形。苏格拉底的辩证三阶段——善的类比、线的范例、洞穴神话——让人猜想,类比的手法,无论是象征的(后代)还是数学的(线),都不足以涵盖可见与不可见的反射结构。只有神话能包含存在的整体轮廓,这一轮廓因洞穴的孕生力量而得以显现。地下墙上的影子是囚徒们的模仿或幻影的投射,与线的类比中的 eikones 和 eikasia 推测相呼应。作为活动并喧哗的影像之源,木偶超越其投影与回声,把我们带入感知真实的层面:在没有什么能保持稳定面目的观点世界里,信仰(pistis)体现了存在与万物的各种有生命的形式。人走出洞穴,获得实物的知识,这些实物处于光照之下,与线的类比中的几何形象以及各种猜测正相呼应。线的类比引出思辨(διάνοια)。这些论证却无法证明作为促使其建立并得出限定性结论的根本原则,只能抓住更为根本的真实的影像——在洞穴神话里,这些更为根本的真实,就是永恒不变的天体。囚徒在最后一次望向心智

的天空时,完全地解放了辩证法,使其达到线的第四阶段的最后 noeta,亦即支配整个过程的理念本身。受太阳的非假设的、超验的本原启示,人类在"本来的地方"完成至高的冥想。

在《王制》第六、七卷中,尽管柏拉图在布局方面费劲心思,笔者以为,有关认知的五联体周期还是确凿无疑的。根据《书简七》,知识的完整周期经历了名称、定义、形象、科学和存在本身这五个阶段,并与四个准备阶段彻底地分而别论。我们不可能把认知的"五因素周期"与善的类比中认知的"五条件周期"或者线的类比中存在的"五等级"、认知的"五模式"等同而论,因为,后面三种分类并不适应前一种分类的要求。《书简七》以认识论(épistémologique)的观点揭示了认知的五因素的必要性:倘若不借助名称、定义、形象与科学等,我们将不可能接近其所汇聚于一身的存在本身。善的类比,以"动物生态学"的(étiologique)观点区分了认知的各种条件:灵魂必须在唯一的心智活动中衔接综合合作所不可缺少的原因(cause)。线的类比,则在存在的不同等级中建立了认知的不同模式:此处的基础观点是本体论的(ontologique)。在所有这些模式之上,有两个特点始终不变:一个是在四个不同阶段与最终顶峰之间的绝对分离(chorismos),一个是不同周期所呈现出的五联体结构。如果说三联体结构保证了柏拉图文本在整体上的稳定性,五联体结构则处于不断的运动之中。三联体与五联体的结合,构成了不仅仅是洞穴神话、而且毫无疑问还是柏拉图思想整体的完整模式。

在洞穴神话叙事里,这一研究假设的运用得到双重的确证。首先是在传统的象征层面,即把洞穴与世界的形象、数字五联系在一起,和斐瑞居德的宇宙起源学说一致。其次是柏拉图本人在《王制》第六、七卷的阐释。就前一个方面而言,我们可以把洞穴看做一个地下的圣殿,并被塑为世界的形象。可是,柏拉图并不仅仅限于提出认知的五个条件、存在的五个阶段——这两者反映了知识的五个模态,我们在同一篇对话里还看到了灵魂的五种形式和城邦的五个样式,这些都是婚姻数字的反映和运用。在第七卷结尾处,也就是洞穴神话叙事之后,柏拉图还有三处提示。笔者以为,这些提示进一步加强了数字五

对《王制》全篇的支配作用。

事实上我们不会忘记,与善或线的类比不同的是,洞穴神话明确地反映了人类的深刻天性,并与人的"教育和没受教育"有关(514 a 2)。其实,教育是按照某些与学生的早熟和所学科目的难度相关的不同时期来发展的。今天,我们还会说初级教育、高等教育等等。柏拉图却只提到唯一一个认知周期,与唯一的宇宙周期相连。克洛诺斯的周期和宙斯的宙斯只不过组成了一个独一无二的大周期,涵盖了世界的所有不同时期。教育因此是"把人带到光明世界,正如传说里某些人从冥土升到天神那儿一样"(521 c 2—3)。真正的 paideia,不是小孩子玩的翻贝壳游戏,而是"灵魂从昏暗的黎明转向真正的白天,凭借一条升往真实的独一无二的路,一条我们称之为真正的哲学的路"(521 c 5—8)。

毫无疑问,这条真正的哲学之路,使得学习认知周期的五个根本技艺成为必要。这里说的预备性学习,正如歌唱前奏,也就是类似于辩证法的音乐——至高的哲学——的前奏,包含了全部学科。它可以指 quadrivum,如 Boèce 在他的 De institutione arithmeticae 中提到的算术、几何、音乐、天文;也可以是 quinquertium,根据我们合并或区分天文和音乐这两个"兄弟学科","正如毕达哥拉斯派所主张的"(530 d 8)。按苏格拉底的评论,在辩证法的至高音乐以前,还有四种或五种技艺作为前奏:算术、平面几何、立体几何、天文和音乐。从文本可以引申出两种不同的解释。要么预备性学科有四种,天文和音乐只算一种,要么共有五种,在稍后的辩证法学习之前形成一个完整的周期。笔者倾向于前一种假设,即苏格拉底明确声明音乐与天文的等同关系:"这两个学科,正如毕达哥拉斯派所主张、我们也赞同的那样,格劳孔,是兄弟学科"(530 d 8—9),与我们对洞穴神话的解释正相吻合。这样,我们就有四种预备性学科和一个绝对区别开来的科学,即辩证法,也就是一个包含了五种学科的完整周期。苏格拉底对辩证法保持缄默,正如他在提及真实的预备性阶段之后,也对"善的理念"保持了缄默。

在下文不远处,苏格拉底提供了有关知识五联体周期的时间性证据。格劳孔问起学习辩证法的年限——四年或者六年,苏格拉底回答

说:"就定为五年吧"(πέντε θές)(539 e 2)。接着,这些人还要被派回洞穴,以完成他们的政治使命,年限为"十五年"(πεντεκαίδεκα)。最后,在"五十岁"(πεντηκοντουτῶν)上,那些出色完成使命的人将会把灵魂的目光转向照亮一切的光源,看见"善本身"(540 a 8—9),并以此作为正义的城邦的至高原型。

真正的教育,比如神话的教诲,不在于把知识倾注到灵魂之中,那将好比是想让盲人的眼睛能看见一样。灵魂自已——洞穴是其感知容器——必须完全地转向光明,好承担起对存在的冥望,并借助知识体系,了解时间的循环。柏拉图的不少神话都体现了洞穴的地下根源,从《王制》的洞穴神话、《斐多》的大地神话,直到《政治家》的大地之线神话。洞穴这种圣化般的力量,是人类言语的故乡,或曰子宫。因此,我们必须从主、属两层意思上来解释洞穴神话。表面上,苏格拉底在讲述洞穴,但透过苏格拉底或苏格拉底身上的精灵,却是洞穴本身在展示言语的象征力量。在哈得斯的不可见的王国里,地下神殿的"入口在白昼之旁大大张开"(514 a 4),它是一个天然的洞穴,却在幽暗之中向人们揭示天宇的形象。也许,正如 Schuhl 所言[①],这就是克里特岛上最高峰的伊达山的那个洞穴,在那里,宙斯避开克洛诺斯被抚养长大,在那里,后世的人们举行疯狂的秘仪。传说,毕达哥拉斯亦曾到过这个洞穴。而在柏拉图的最后一篇对话《礼法》中,三个老者经过此地,大约不仅仅是偶然。洞穴的形象让人不由地想,时光流逝,人这一短暂之物,也许正如品达在《皮托竞技会赞歌》(VIII,5,95—97)中的一句诗,不过是"一个影子的梦"(σκιᾶς ὄναρ)。

---

① P. -M. Schuhl, *La fabrication platonicienne*(《柏拉图的创造》),Paris,Vrin,1947,2ed,1968,p. 47。作者根据 Paul Faure 对克里特岛洞穴的研究结果,认为《王制》里说到的洞穴,就在海拔 1538 米的伊达山上。



思想史发微

论朱子对经典解释的看法

郑宗义

一、朱子的经解与儒家经典诠释传统中的三个面向

在中国悠久丰富的经典诠释传统中，南宋朱子毫无疑问是个十分引人注目的个案。众所周知，朱子在解经上投注的心力甚巨，甚至有死而后已之叹。《文集》卷五十九《答余正叔》三书之第三书云：

> 熹归家只看得《大学》与《易》，修改颇多。义理无穷，心力有限，奈何奈何！惟需毕力钻研，死而后已耳。①

如果我们稍为检视一下朱子的著述年表，大概不难获得他自三十四岁以后几无一日不从事解经的印象。② 朱子对某经某传的具体解

---

① 宋：朱熹撰，郭齐、尹波点校，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），页 3066。

② 日本学者诸桥辙次对朱子的经解著述曾作一扼要的介绍："朱子对于经书的解释，开始于三十四岁，撰述《论语要义》、《论语训蒙口义》。于四十三岁时，完成《论语精义》。其后《论语精义》的书名改为《论语要义》，之后再改为《论语集义》。至于有名的《论语集注》、《孟子集注》，以及《论语或问》、《孟子或问》、《诗集传》、《易本义》都是在四十八岁时完成的。

释,历来已有不少学者作过探究分析。本文写作的目的,不是要重复这类微观个案式的讨论,而是希望从一宏观综合的角度来追问:在朱子大量的经典注疏及著述背后,他对经典解释活动本身及其所牵涉的各种理论问题的看法如何?毋庸讳言,这样的提问乃是受到近时中国经典诠释传统之研究及创建中国诠释学之倡议所启发。[①] 并且,此一启发是直接影响到本文的思考进路与研究方法。限于篇幅,我们只能对此启发作一概略的说明。

扼要而言,倘若我们把中国经典诠释传统之研究与创建中国诠释学之尝试视为一项整体的计划,则此中实包含着三个层面的工作。一是中国经典诠释传统之历史考查;二是对此传统进行义理分析,而于

(接上页)《大学章句序》、《中庸章句序》在六十岁,《大学章句诚意章》则在七十一岁完成的。此外,有关《书经》《尧典》、《舜典》、《大禹谟》、《金縢》、《召诰》、《洛诰》、《费誓》诸篇的注释是在六十九岁作的。这些篇章都收在《文集》中。其余没有注释的篇章则交付门人蔡沈完成,书名为《书集传》。再者,与经书的体例稍有不同的《易学启蒙》、《孝经刊误》是在五十七岁时撰述的,《小学》完成于五十八岁时。而《太极图解》、《通书解》、《伊洛渊源录》是四十四岁,《古今家祭例》是四十五岁,《近思录》是四十六岁,《资治通鉴纲目》、《八朝名臣言行录》是三十九岁,《困学恐闻》是三十四岁,《楚辞集注》、《楚辞后语》是在七十岁时完成的。以上是朱子经解及其著述的大略年表。"见安井小太郎等著,连清吉、林庆彰合译,《经学史》(台北:万卷楼,1996),页 148 – 149。必须指出的是,此中《资治通鉴纲目》一书,据钱穆的考订,实非成书于朱子之手,朱子对此书仅有一套计划与部分草稿,后赖门人蔡元定、赵师渊等出力始得成。参看钱穆,《朱子新学案》(台北:三民书局,1971),第五册,页 120 – 150。另较详细的朱子著述年表可参看陈荣捷,《朱子》(台北:东大图书公司,1990),第十章《朱子之著述》,页 125 – 144。

① Hermeneutics 到底应翻译成"诠释学"抑或"解释学",学者有不同的意见,本文无意涉及这一讨论。本文在行文中一概使用"诠释学"一词,但当引用别人的论述时或不免出现"解释学"的字眼,则本文是将两者视为可以互换的名称,特此说明。关于西方诠释学如何由圣经解释发展至浪漫主义诠释学(romantic hermeneutics),再一变而为当代的哲学诠释学(philosophical hermeneutics)的过程,可参看 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969). 至于近时对中国经典诠释传统之研究,台湾大学的黄俊杰教授推动尤力,他除了主持一项大型的研究计划外,亦发表文章讨论个中相关的问题。参看黄俊杰,《从儒家经典诠释史观点论解经者的"历史性"及其相关问题》,《台大历史学报》24(1999. 12),页 1 – 28。至于创建中国诠释学之倡议则发端于中国大陆的学术界,参看汤一介,《能否创建中国的解释学?》,《学人》13(1998. 3);另《再论创建中国解释学问题》,载刘述先主编,《中国文化的检讨与前瞻》(美国:八方文化企业公司,2001),页 76 – 94。

此西方诠释学的发展与理论乃是一个必不可缺的参照对象。当然，我们在这里绝非要鼓吹以西方的观念来穿凿附会，更非妄自菲薄地以为中国的思想必须在西方学说中找到近似的表述才能确定其价值。必须知道，中国的经解传统尽管历史悠久，也累积了不少解释的方法和技巧，但对解经活动本身以至理解活动本身所作的后设的显题化的反省，则始终未有达至像西方诠释学发展出的系统性应是不争的事实。而西方诠释学揭橥的许多洞见，正如彼所宣称是具有普遍性一样，事实上，有很多并不应看成是西方文化所独有的产物。中国传统文化既有丰富的解经活动，自然也会相当地分享到人的理解经验中的一些共同结构。所以将西方的诠释学引入中国的经解传统之中，确实可以帮助我们更清楚地透视中国传统的解经经验及揭示出其中诸多隐而未显的理论面向。不过此处我们也需要有一种警觉：即不同文化中的理解活动虽在大端上本多相通的地方，但就算是对这些相通地方的陈述说明仍是不能不藉由各别文化的特殊通孔来进行，更遑论因文化的特殊性所可能造成的对理解本身的不同理解。因此在对照西方的同时，能否彰显中国经解传统的殊异处，并进而阐析此特殊处在哪种意义下丰富了我们对理解本身的理解，将是第三层的工作——创建中国诠释学——是否可能的关键所在。

严格来说，本文是属于第一、二层的工作。① 若依工作的目的与性质看，第一、二层原则上是可以与第三层区别开来。前两层属于学术史、思想史及哲学史的清理工作，最后一层则属于思想观念的开发工作。但把思想的清理与开发划分两部分并不等于说两者是截然分割

① 第三层的工作牵涉的问题相当复杂，有待进一步的探索。本文亦只能简略地点出中国诠释学的创建如果可能，应是在何种意义上说。事实上，到目前为止，所有的研究都是集中于第一、二两层面。例如前注中汤一介的两文便是着力于历史的回顾与考察，在《再论创建中国解释学问题》一文的结尾处，汤氏甚至对建立中国诠释学表示了相当谨慎的态度。他说：

最后，我必须再次作点说明，本文只是想对中国历史上对经典的注释作一粗浅的疏理，以揭示“解释问题”曾对中国文化、哲学、宗教、文学等等诸方面都有十分重要的意义。此种疏理的工作对建立“中国解释学”或有若干意义，或无甚意义，有俟贤者之批评了。（见《中国文化的检讨与前瞻》，页94。）

的;开发更不应被误解为清理后的一个继生结果。两者之间绝不是一种线性的因果关系,相反,清理与开发永远是处于一辩证的互动过程中。此盖任何思想观念的创新都不可能不奠基于旧有成果的清理上,然当引入不同的参照者来进行清理时,开发创新实际上亦已同时展开。并且在清理过程中所逐步提炼开发出的新义又必然地会反过来加深拓宽清理的视野,藉此再提炼开发出更多的新义。换句话说,清理与开发的工作是互动互补、离则两伤、合则双美的。所以本文的思考进路与研究方法也是试图结合清理与开发两面,其结果乃是发现朱子对经典解释的看法可以说是儒家经典诠释传统中一个非常特出的典例。朱子经解的典例意义简略言之可以从下列两点来加以说明。首先,朱子不仅终身投入解经的工作,他还对经典的阅读与理解(他所谓的"读书")作过既深刻且亲切有味的反省。[①]《朱子语类》卷八的《总论为学之方》,[②]卷九、卷十的《读书法上》、《读书法下》(同前注,页 161 - 175、页 176 - 198),《文集》卷七十四的《读书之要》等均是明证(朱熹集,页 3888 - 3889)。其次,倘从儒家经典诠释传统的大配景来仔细考虑朱子的地位与作用时,我们将会发现朱子本其理学家的立场实相当成功地融合了儒家经解传统中"考证"、"经世"与"为己工夫"这三个既可互相补足但亦可发生紧张冲突的面向。为了更全面地了解及评估朱子的经典解释观,下面让我们先对这三个面向作一扼要的析论。

我们都知道儒家六经之名最早是见于战国时《庄子》的《天运篇》,其中有"孔子谓老聃曰:'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣,孰知其故矣。'"的话。当时经大抵是指重

① 余英时甚至说:"我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓'诠释学'的异同,发现彼此相通之处甚多。'诠释学'所分析的各种层次,大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。"见余英时,《怎样读中国书》,收氏著,《中国文化与现代变迁》(台北:三民书局,1992),页 262。由于余文是一篇通论性质的文字,并未作学院式的详细举证,故我们也无从得知他所谓"彼此相通之处甚多"是指那些方面。但朱子经解之给人一种典例的印象则毋庸置疑。

② 宋:黎靖德编,《朱子语类》(北京:中华书局,1994),页 129 - 147。

要的书。直至汉代独尊儒术,立博士作专门研究,经才开始带有经纬天地的神圣意味,后世所谓的经学亦于焉产生。由于经典(经及其解说的传)是在历史中不断传承,故后代要了解前代的经典,首先自然需要通晓其文句。而这就必须有克服古今断裂的手段,亦即声韵训诂之学、名物制度之学。又经典在流传过程中会因传抄印刷而造成不同的版本,如何确定哪个本子可靠,如何通过不同本子的对比来校正其中的错简衍文,这就得有校勘之学。于是考据训诂便成了儒家经典诠释传统中的一个重要面向。这个面向对经典解释带来的影响可分两方面来说。一是声韵训诂、名物制度、版本校勘之学一旦发展起来,它们都是可以独立成为一门专家之学的。学人士子如果一头栽了进去,往往皓首穷经为训诂而训诂。表面上,依现代学术的观点看,为训诂而训诂也许并无不妥甚至是理所当然的事。但从诠释学的角度看,文字的通晓只是经典解释的准备工作,如果把经典解释仅局限于此,则严格言之是根本未开始解释的活动。而若衡之于儒家成德之教的本怀,则陷溺于训诂就是未能以生命善会经典背后的血脉,是学不见道枉费精神。清代考证学者段玉裁晚年便尝有"喜言训诂考核,寻其枝叶,略其根本,老大无成,追悔已晚"的感慨。[①] 二是即使这一面向仍可辩称训诂的目的正是为了把握经典的义理,但由于其对训诂等学的过度信赖,在经典解释的方法上乃会不自觉地以为训诂明则义理明。清代考证学大家戴东原在《题惠定宇先生授经图》中的主张便清楚地流露出这一方法论上的偏向。他说:

> 夫所谓义理,苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学之云乎哉?惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之义理,然后求之古经;,求之古经而遗文垂绝、今古县隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然

① 清:段玉裁,《朱子小学跋》,转引自钱穆,《中国近三百年学术史》(北京:中华书局,1989 重印本),上册,页367。

者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。[1]

此中"苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之"的话并不错,此所以经典解释必强调对经典的尊重。但说"故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明",则完全是不懂得义理之甘苦;不明白从通晓文字到把握义理的中间还有一个须借助理性思辨以求贯通的解释过程。结果便导致把经典解释等同于字面意义的考求。但实际上就连戴东原自己所把握的义理亦绝不可能是通过这样的方法而获得的。[2]

儒家经典诠释传统中的第二个面向是通经致用,亦即强调把经典所蕴涵的道理应用到现实的处境以求产生变革的效用。其实早在战国时代,学者传习经典即是视之为建立自己用世思想的资源。到了汉代,经学得以发展更是与政治有密不可分的关系。董仲舒藉"《春秋》无达辞,从变从义"的方法论主张,[3]借《公羊传》盛张大一统、屈民伸君、屈君伸天、受命改制等思想以切合汉代的现实需要就是个极佳的例子。值得注意的是:如果仅仅是重视释放经典的意义以用世,则上述考据训诂的解经面向也不会反对,戴震的思想中就有很浓厚的致用色彩。问题是通经致用的解经面向在追求用世的大前提下,往往会据微眇意义非文字所能范限、得鱼应忘筌之类的方法主张对经典作出超

---

① 清:戴震,《戴震文集》(北京:中华书局,1980),卷 11,页 168。

② 研究戴震思想的日本学者村濑裕也指出:

既戴震所预想的依靠精确的考证和解读,揭示出的潜藏于经书内部"义理",实际上不是经书内在的自古以来的"义理",而是他本身事先希望从中推测出的"义理"。因为他事先想在"古贤人圣人以体民之情遂民之欲得理"的前提上理解经书的"义理",所以这种"义理"实际上是他自身的"义理",不外乎是在"以自己的意见为理"的独断的形上学的斗争中自己构筑的"义理"。(见氏著,王守华、卞崇道等译,《戴震的哲学——唯物主义和道德价值》,山东:人民出版社,1996,页 72。)

村濑裕也把戴震的考证方法说成是完全为其事先设想的义理服务容或是过于极端之论,但却清楚地点破训诂明则义理明的解经方法之非是。关于戴震的考证方法与其义理主张之间的微妙关系,可参看拙著《明清儒学转型探析——从刘蕺山到戴东原》(香港:中文大学出版社,2000),页 225－235。

③ 《春秋繁露·精华第五》云:"曰:所闻《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞,从变从义,而一以奉人。"据清,苏舆,《春秋繁露义证》(北京:中华书局,1992),页 95。

越其文本的解读,此则非重考据训诂者所能同意。[①] 清末章太炎本其古文经学的立场严斥康有为今文公羊学之妄诞不经便可视为这两个解经面向互相冲突的结果。此外,论者有谓通经致用乃儒家经典诠释传统独有的特色,实则这是亟待澄清的误解。盖从文化哲学或现代哲学诠释学的角度看,解经以求致用本身是具有普遍意义的,非儒学所专有。例如依文化哲学的观点言,经典的出现本即标志着一文化传统的核心价值观念的形成;当文化传统面对新的挑战困难时,重新诠释、建构及评价经典以使之变得较富生命力来提供解脱困境之道乃系文化发展变迁的常态。[②] 而依哲学诠释学的观点言,通经致用之致用根本就是与经典解释不可分割之"应用"(application)。当代诠释学者伽德默尔(Hans-Georg Gadamer)指出将应用与理解和解释分离断裂乃是个严重的错误;由于理解和解释永远是从某种处境或视域出发,所以应用从来就是理解和解释的一部分。[③] 以文本解释为例,当解释者进

---

① 徐复观先生论董仲舒之春秋学及由之启引出的公羊学时,便清楚指出此种致用的解经面向在方法上如何跳越经典文字。其言云:

这便不是以典籍为依据所采用的方法。仲舒却强调权变的观念而把古与今连上;强调微、微眇的观念,把史与天运连上。这不仅是把《公羊传》当作构成自己哲学的一种材料,而是把《公羊传》当作是进入到自己哲学系统中的一块踏脚石。由文字以求事故之端;由端而进入于文义所不及的微眇;由微眇而接上天志;再由天志以贯通所有的人伦道德,由此以构成自己的哲学系统,此时的《公羊传》反成为刍狗了。……由此而附带了解另一问题,即是清代以《公羊》为中心的今文学者,若由他们所援据的经典以考校他们的解释,再加以知识的客观性的要求,几乎皆可斥为妄诞。此一妄诞,至廖平的《古今学考》而达到了极点。但经学中较有时代性有思想性的人物,竟多由此出;这实是承仲舒之风,在他们不能不援据经典以作进身之阶的时代中,当他们伸张《公羊学》的同时,便解脱掉《公羊学》以驰骋自己的胸臆。所以对于这些人的著作,要分两途来加以处理。毕竟此种方式,容易引起思想上的混乱。见氏著,《两汉思想史(卷二)》(台北:学生书局,1976),页 333 - 334。

② 参看 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), p. 354 - 355.

③ 伽德默尔说:"早先,人们认为,诠释学具有一种使本文的意义适合于其正在对之讲述的具体境况的任务,乃是一件理所当然的事。那位能够解释奇迹语言的上帝意志的翻译者,是执行这一任务的原始典范。"参见 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1994, 2nd Revised Edition), p. 308. 中译引自洪汉鼎译,《真理与方法》(上海:上海译文出版社,1999),上卷,页 396。

入文本时必然会察觉到自己当下的视域与文本呈现出的视域间的差异,并同时发现文本的视域是对自己的当下有所说的。故解释文本的活动就是把被了解的文本应用到解释者现在的处境,且与此同时也是把解释者的视域应用到文本的双向活动。易言之,即是一视域交融(fusion of horizons)的过程(详参同前注,pp. 265 - 379)。因此伽德默尔才会说:"应用不是理解现象的一个随后的和偶然的成分,而是从一开始就整个地规定了理解活动。"[①]此处如果我们真正懂得伽德默尔所谓理解与应用本为一体的意思,自不难推知他绝不会同意我们可以为了应用的目的而随意曲解经典。但是哲学诠释学对理解与应用的分析尚远不止此,从应用毫无疑问与实践的概念相关联处看,理解本身便不仅只具有理论建构和反思的意义,而是必然地同时指向实践的领域。此所以伽德默尔才会一再强调说哲学诠释学就是实践哲学(practical philosophy)。[②] 然而往深一层想,所谓的应用的实践义似乎与我们日常生活中讲实践的意思:即把理论或观念客观化具体化于现实世界中,仍不大相同。此中的差异或许是因后者多了一项人不可能完全掌握的不确定因素,这不确定因素用中国古老的话说就是时势或命遇。我们可以设想一个诠释者已充分理解了经典的意义,但他那已包含着应用(或曰实践)的理解仍是可能无法"实践应用"到现实之中。事实上,传统讲通经致用的儒者便常常碰上这样的困境。大抵即使承认在通经致用的追求下,儒者通经确已造成了某种意义上的致用,但这仍不应与见用于世之致用混为一谈。只有一旦把理解与应用的本一关系放置于道德的知识与行动的问题上来思考时,上述两种应用和实践意义的差别才好像泯然不见。而这正是为何伽德默尔在分析诠释学的应用问题时要将之与亚里士多德伦理学中的"实践知识"(phronesis)联系起来,并孜孜于辨清理解与应用的本一关系在亚氏所

---

① 同页214注3,《真理与方法》英译本,p. 324. 中译引自同注洪译本,页416。

② 参看 Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics as Practical Philosophy", in *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), pp. 88 - 112.

区分的“实践知识”与“技艺知识”(techne)中的不同处。[①] 总之,哲学诠释学透过揭示出理解活动中的实践面向,可以说是对“实践知识”和理论与实践这个古老课题给出一个崭新的现代诠释。[②] 由于这种理解不离实践的观念,跟我们将要析论的儒家经解传统中第三个面向——为己工夫——颇有可资相比观攻错的地方,故以下当随文附及。

最后,儒家经典诠释传统的第三个面向乃以经典解释为生命成德的工夫,这是宋明时理学家所特重者。但理学家凸显这一解经面向却不可讳言是在恢复先秦孔子“为己之学”的古义。[③] 盖从《论语》中涉及经典的文字可以看到,孔子以经书教学乃重在其能达至修身的实践意义,非重在对经书作客观学术研究。如《泰伯篇》云:“子曰:‘兴于《诗》,立于礼,成于乐。’”《阳货篇》云:“子曰:‘小子何莫学乎诗?诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。’”而这也许就是孔子为什么会说自己“述而不作”(《述而

---

① 前揭《真理与方法》英译本,pp. 312 - 324. 在厘清“实践知识”与“技艺知识”的区别时,伽德默尔有一段切中肯綮的分析。他说:

它们之间的区别无论如何是明显的。很清楚,人不能像手艺人支配他用来工作的材料那样支配自身。人显然不能像他能生产某种其它东西那样生产自身。人在其道德存在里关于自身所具有的知识一定是另一种知识,这种知识将不同于那种人用来指导生产某种东西的知识。亚里士多德以一种大胆的,而且是独一无二的方式表述了这一差别,他曾经把这种知识称为自我知识(Sich - Wissen),即一种自为的知识(Für - sich - Wissen)。(见英译本 p. 316. 中译引自洪译本,页 406。)

当伽德默尔以理解活动的实践面向来重新诠释“实践知识”时,我们可以说他根本就是把哲学诠释学看作一“实践知识”、“自我知识”。从比较的视野看,“自我知识”或“自为的知识”大概很易教人想起儒家的“为己之学”,事实上,两者都具有理论不离实践,即实践即理论的性格。关于两者的比较,下文续有讨论。

② 参看洪汉鼎,《当代诠释学与实践智慧概念》,《社会理论学报》1:2(1998),页 229 - 251。

③ 《论语·宪问篇》:“子曰:‘古之学者为己,今之学者为人。’”据杨伯峻译注,《论语译注》(北京:中华书局,1980),页 154。朱子批注此语引程子之言云:“为己,欲得之于己也。为人,欲见之于人也。古之学者为己,其终至于成物。今之学者为人,其终至于丧己。”下又加按语云:“圣贤论学者用心得失之际,其说多矣,然未有如此言之切而要者。于此明辨而日省之,则庶乎其不昧于所从矣。”见宋:朱熹,《四书章句集注》(北京:中华书局,1983),页 155。

篇》)的理由。为了进一步阐明经解乃为己、成德工夫的意思,我们需要扼要分析一下"为己之学"的涵意。简略来说,我们可以借用"宗"、"教"与"学"三个范畴来透视儒家的"为己之学"。此中"宗"即圣贤对转化生命的慧解体会,如《庄子·天下篇》云:"不离于宗,谓之天人。"易言之,"宗"便是最高的目标,犹如今之所谓宗旨也。"教"即能达至此体会的各种实践修行的方法与道路,亦即一般所谓的工夫。至于"学"乃意谓以言说或文字的方式来展示、传承"宗"与"教",这就包含学问讲明、解说经典之义。而"学"最大的作用绝不在于成就学术知识,而是在于能厘清辨正"宗"与"教"使之在传承过程中不致失掉规范流为荡越;更确切地说,甚至是使"宗"与"教"得以被理解并传承下去所不可或缺者。由是可知,"学"本身实是助成"宗"与"教"的一种十分重要的实践工夫,"学"即是"教"之一端。这一点在先秦孔孟的思想中早已言及。孔子不是强调智乃与仁、勇并列的一种拨乱反正的工夫;孟子讲工夫亦以知言与养气并举。[①] 再者,就"学"作为解释经典的一面看,经典既是圣贤的实践语、体会语之记录,则读经便是为求自己的心灵能融进文字背后的血脉以期自己的生命亦能提升至经典所示之理境。是以经解非为一纯粹认知的活动,而实是一种心灵或精神的转化(spiritual transformation);一种心灵或精神的践履(spiritual exercise)。这是宋明理学家解经的立场。照这一立场,凡是脱离了"宗"与"教"来独立讲论的"学",如单讲训诂考据之类,便皆沦为与生命无涉的闲议论,所谓学不见道,枉费精神。朱子晚年训示门人仍不忘再三申明此义:

> 兼是为学须是己分上做工夫,有本领,方不作言语说。若无存养,尽说得明,自成两片,亦不济事,况未必说得明乎?[②]

---

① 参看唐君毅,《中国哲学原论:原道篇(卷一)》(香港:新亚研究所,1984五版),其中讨论孔子思想中仁与智及勇、义之部分,页98-102;讨论孟子之养气与知言之学的部分,页247-253。另可参看李明辉,《〈孟子〉知言养气章的义理结构》,收李明辉编,《孟子思想的哲学探索》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1995),页115-158。

② 同页211注2,卷114《训门人二》训潘时举处,页2762。

明乎此，我们才能懂得为何朱子对自己解经的文字那么重视，往往相当谨慎地多番改易。此盖这些文字于他而言非只是个人学问得失之问题，而实关乎后学之进德修业。[1] 朱子对经解作为为己工夫的具体论述，下一节将有详细的分疏，这里我们只想对为己工夫这一解经面向的蕴义再多作点深入的探讨。显而易见，强调经典解释是一种成德工夫无疑是在解释的认识论、方法论的向度外，更突显其实践与存有论的向度。这与哲学诠释学的一些主张确有相通之处。依哲学诠释学的观点，理解和解释的艺术从来便不是仅以文本或经典为对象；它同样处于人际交往的事务当中。换一个角度看，理解和解释根本就是人的存在方式。人在不断进行理解的过程中（注意这过程包含了上面曾提及过的应用和实践的部分）；也就是说在不断与其它视域交融的过程中，最后达至的结果乃是利科（Paul Ricoeur）明白指出的自我的了解与扩大。[2] 哲学诠释学就是站在这种洞见上批判了偏重讲求（客观科学）方法的浪漫主义诠释学，将作为一门关于理解的方法学的诠释学彻底扭转为探究人的理解活动得以可能的基本条件的学科。尤有甚者，通过分析那些基本条件，它进而规定诠释学为一揭露人的存在特性的存有论；为一实践哲学、生命哲学；一种亚里士多德所谓的"实践知识"、"自我知识"。回到儒学的立场，我们自亦不难宣称此中视解经为践履工夫的面向亦是将经解收摄于一为己的存有论中；将之

① 在《文集》卷二十七《答詹帅书》四书之第二书中朱子谈到他的著述在不知情的情况下被刊印出版时即表示惘然惊惧，其主要的担忧就是自己不成熟的见解会贻误学者。其言云：

熹向蒙下喻欲见诸经鄙说，初意浅陋，不足荐闻。但谓庶几因此可以求教，故即写呈，不敢自匿。然亦自知其间必有乖谬以失圣贤本指，说学者眼目处，故尝布恳，乞勿示人。区区此意，非但为一时谦逊之美而已也。不谓诚意不积，不能动人，今辱垂喻，乃闻已遂刊刻。闻之惘然，继以惊惧。向若预知遣人抄录之意已出于此，则其不敢承命固已久矣。见事之晚，虽悔莫追。（同页 208 注 1，页 1157）。

又《答詹帅书》四书之第三书复重申前意，表示自己的担忧绝非因珍惜自己的名声："熹非自爱而忧之，实惧其不知妄作，未能有补于斯道斯民而反为之祸（同 208 注 1，页 1161）。"

② 参看 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 142 - 144.

视为生命的学问的一部分。不过必须指出,这些结论上的近似相通处,绝不应遮盖了彼此取径上的殊途。毋庸置疑,儒家的为己之学绝非通过反省人的理解现象而建立,恰恰相反,它是立足于对人的道德实践优位于理论认识的体会上。当然,在某个更宽泛的意义下,似乎也可以说道德实践本身就是人对自己的理解和反思的活动,并依此借助哲学诠释学来重新诠释儒家的为己之学,就像伽德默尔赋予亚里士多德"实践知识"以新义一样,但这已是另一回事。

总括而言,儒家经典诠释传统中的"考证"、"经"与"为己工夫"三个面向确实因彼此对解经活动有着不同的定位而存在紧张冲突的可能。倘从这个大背景来析论朱子对经典解释的看法,将会发现尽管朱子是由理学家的立场出发,但却成功地通过一种独特的方式把三者融通综合,此其难能可贵之处。而此综合之途径对于目前我们探索中国诠释学的建立更无疑是一十分值得珍视的资源。

二、朱子解经的基本立场:格物穷理之工夫

如上节所论,朱子对经典解释的基本看法乃是视之为一为己工夫。用朱子常用的话说,便是为学读书必须"切己"。试看下列几条文字:

> 或问:"为学如何做工夫?"曰:"不过是切己,便的当。"(同页211注2,卷8《总论为学之方》,页140)
>
> 今世儒者,能守经者,理会讲解而已;看史传者,计较利害而已。那人直是要理会身已,从自家身已做去。不理会自身已,说甚别人长短!(同前注,页141)
>
> 人常读书,庶几可以管摄此心,使之常存。(同页211注2,卷11《读书法下》,页176)
>
> 读书,不可只专就纸上求理义,须反来就自家身上推究。(同前注,页181)
>
> 今日之看,所以为他日之用。须思量所以看者何为。非只是

空就言语上理会得多而已也。譬始拭桌子，只拭中心，亦不可；但拭四弦，亦不可。须是切己用功，使将来自得之于心，则视言语诚如糟粕。然今不可便视为糟粕也，但当自期向到彼田地尔。（同前注，页 182 – 183）

合起来看，可知“切己”包含了关联于自身、内省存心、反来就自家身上推究、受用自得于心等涵意。但为学讲求切己与其说的朱子的见解，毋宁说是宋明理学家的共法。所以假使我们想确切把握朱子的经典诠释观，便不得不深入到他的思想中来看他如何对此共法作出自己独特的演绎。换言之，朱子到底将经解看成是怎样的工夫？此处的追问好像暗示着某种朱学的特殊性，事实上在往后的分析中，我们将清楚看到经典和对经典的解释在朱子的工夫系统中的确获得了比其它理学派别思想更大的尊重和更独立的价值。是故上引文字中“使将来自得之于心，则视言语诚如糟粕”一类的话，朱子不是不可以讲，但这样讲的意义充其量只表示他在严分言教与体会这点上与别的理学家一般无异。[①] 实则依其思想性格，朱子应更喜欢说：“人之为学固是欲得之于心，体之于身。但不读书，则不知心之所得者何事。”（同页 211

① 此处透露出儒学诠释传统与哲学诠释学截然异趣的另一面：即儒学显然并未经历现代所谓的“语言学转向”（linguistic turn）的洗礼。儒学传统对语言的看法大抵未脱古人“言不尽意”的藩篱；把语言仅当作一传意的工具。故此就算像朱子那样看重读书解经，但仍必严分言教（达至体会的工具）与体会为两事。《语类》卷 10《读书法上》开首便说：“读书乃学者第二事。”接着又说：“读书已是第二义。盖人生道理合下完具，所以要读书者，盖是未曾经历见许多。圣人是经历见得许多，所以写在册上与人看。而今读书，只是要见得许多道理。”同页 211 注 2，页 161。与此相反，哲学诠释学则强调理解与语言具有密不可分的关系；理解过程乃是一种语言过程。伽德默尔说：

语言并非只是一种生活在世界上的人类所适于使用的装备，相反，以语言作为基础，并在语言中得以表现的是，人拥有世界。世界就是对于人而存在的世界，而不是对于其它生物而存在的世界，尽管它们也存在于世界之中。但世界对于人的这个此在却是通过语言而表述的。这就是洪堡从另外的角度表述的命题的根本核心，即语言就是世界观。……我们必须探究语言和世界的关联，以便为诠释学经验的语言性获得恰当的视域。（前揭《真理与方法》英译本 p. 443. 洪译本，下卷，页 566）。

关于这方面的深入比较，本文不能在这里讨论。

注2,卷11读书法下,页176。)理学家讲工夫有本质相干之工夫与助缘工夫的区别。例如依孟子心学的传统,成德的本质相干之工夫自然是求放心、立志;此即特重道德自觉心之能从受蔽陷溺的状态中警觉醒悟其自己。[①] 道德自觉心挺立以后,我们当然仍需要作磨练、勉强、夹持、择善固执、读书明理、解释经义等扩充存养工夫。不过若克就道德本心如何觉悟的问题看,则磨练、勉强、夹持、择善固执、读书明理、解释经义等便都只是在人根本未能相应道德本心而为道德实践的情况下展转落于第二义的准备、助缘工夫。说是准备、助缘工夫意即彼等与道德本心之觉悟并无本质相干的关系,甚或是可有可无的。这正可以说明为何陆象山一方面会极端地说"若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人",[②]另一方面则仍教门下弟子读书、讲论经义。[③] 但心学将解经活动限定在助缘及扩充存养工夫的层面上,最终乃不免于在严辨本质相干之第一义与准备助缘之第二义工夫时流露出对注疏经典的轻视。如陆象山说:

> 某读书只看古注,圣人之言自明白。且如"弟子入则孝,出则弟"。是分明说与你入便孝,出便弟,何须得传注。学者疲精神于此,是以担子越重。到某这里,只是与他减担,只此便是格物。(同前注,页441)

后来陈白沙更喜说"莫笑老慵无著述,真儒不是郑康成"一类的话。[④] 相比之下,朱子则视读书明理、解释经义为本质相干的第一义工

---

① 对于道德本心之觉悟工夫,牟宗三先生称之为"逆觉体证"的工夫并论之详矣。可参看氏著,《心体与性体》(台北:正中书局,1968),第二册,页474-484;另《从陆象山到刘蕺山》(台北:学生书局,1984再版),页165-170。

② 宋:陆九渊,《陆九渊集》(北京:中华书局,1980),卷35语录下,页447。

③ 如谓"后生看经书,须着看注疏及先儒解释,不然,执己见议论,恐入自是之域,便轻视古人。至汉唐间名臣议论,反之吾心,有甚悖道处,亦须自家有'征诸庶民而不谬'底道理,然后别白言之。"又云:"读书固不可不晓文义,然只以晓文义为是,只是儿童之学,须看意旨所在。"同前注,页431、432。

④ 明:陈献章,《陈献章集》(北京:中华书局,1987),卷5《再和示子长二首》,页456。

夫，而这自然与他那迥异于心学的思想体系有关。

如所周知，朱子学思有成是在四十岁参悟中和问题而成中和新说时。[①] 大体来说，朱子在新说中将心确定理解成一经验意义的心，后更清楚说“心者，气之精爽”。[②] 喜怒哀乐是心之具体表现，亦可谓心之已发、感通。但《中庸》既云“喜怒哀乐未发谓之中”，则自可使人想到心亦有未发、寂然时。于是朱子以“事物未至，思虑未萌”为喜怒哀乐之未发，以“事物交至，思虑萌焉”为已发，心则周流贯彻于已发未发。而对应此两边乃有不同的工夫，未发时涵养用敬，已发后进学致知。这样使心常居于清静灵明的状态，自能认知性理以使情皆发而中节。所谓心之寂然未发时，见“一性浑然，道义全具”；心之感通已发时，见性理之粲然明备。《文集》卷三十二《答张钦夫》对此有一明白扼要的表述：

> 然人之一身，知觉运动莫非心之所为，则心者固所以主于身，而无动静语默之间者也。然方其静也，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，道义全具，其所谓中，是乃心之所以为体而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主，其所谓和，是乃心之所以为用，感而遂通者也。然性之静也而不能不动，情之动也而必有节焉，是则心之所以寂然感通、周流贯彻而体用未始相离者也。然人有是心而或不仁，则无以着此心之妙。人虽欲仁而或不敬，则无以致求仁之功。盖心主乎一身而无动静语默之间，是以君子之于敬，亦无动静语默而不用其力焉。未发之前是敬也，固已主乎存养之实；已发之际是敬也，又常行于省察之间。（同页208注1，页1403－1404）

新说涵蕴之义理乃一心性情三分、心统性情、心具众理以应万事

① 《年谱》四十岁下录有《已发未发说》、《与湖南诸公论中和第一书》、《答张钦夫》等，皆是研究中和新说的重要文献。参看清：王懋竑，《朱熹年谱》（北京：中华书局，1998），卷1，页39－47。

② 同页211注2，卷5《性情心意等名义》，页85。

的格局，此亦后来为朱子所确定完成者。依朱子之想法，此心具理之形态经积习久磨后甚至能一旦豁然贯通而进至心与理合一之境。[①] 其间本质相干之工夫则落在涵养与省察两端。又因朱子特重心之积习磨炼，故十分欣赏《大学》讲的为学次第，其省察工夫最终亦扩大归结为格物穷理之说。[②]《语类》卷十五《经下》有论格物穷理之文字两条：

> “格物”二字最好。物，谓事物也。须穷极事物之理到尽处，便有一个是，一个非，是底便行，非底便不行。凡自家身心上，皆须体验得一个是非。若讲论文字，应接事物，各各体验，渐渐推广，地步自然宽阔。如曾子三省，只管如此体验去（同页 211 注 2，页 284）。

> 傅问：“而今格物，不知可以就吾心之发见理会得否？”曰：“公依旧是要安排，而今只且就事物上格去。如读书，便就文字上格；听人说话，便就说话上格；接物，便就接物上格。精粗大小，都要格它。久后会通，粗底便是精，小底便是大，这便是理之一本处。而今只管要从发见处理会。且如见赤子入井，便有怵惕、恻隐之心，这个便是发了，更如何理会。若须待它自然发了，方理会它，一年都能理会得多少！圣贤不是教人去黑淬淬里守着。而今且大着心胸，大开着门，端身正坐以观事物之来，便格它。”（同前注，页 286）

---

① 同页 211 注 2，卷 5《性情心意等名义》有一条云：“问：‘心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？’曰：‘不须去着实通，本来贯通。’‘如何本来贯通？’曰：‘理无心，则无着处。’”，页 85。

② 有关朱子参悟中和及由之形成的心性情三分格局的思想，详细的分疏可参看牟宗三，《心体与性体》，第三册，页 130－154、407－447。另《从陆象山到刘蕺山》，页 114－132，此中牟先生批评朱子之工夫说：“而只是心之清明知觉，其落实着力而见效果处却在已发后之察识，察识扩大而为格物穷理。真正工夫着力处实在格物穷理。”见页 129。另可参看刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》（台北：学生书局，1984 增订再版），页 71－138、195－268。

《大学或问》中亦有相类的说法：

> 若其用力之方，则或考之事为之着，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，使于身心、性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。[①]

此中可见"讲论文字"、"就文字上格"、"求之文字之中"等属读书解经者应只是格物穷理工夫之一端，其它还有"考之事为之着"、"察之念虑之微"等。此盖单就格物穷理本身说，能用力的范围自然甚广。但若扣紧朱子的思想性格看，则他所重视的灵明之心最直接最容易触理之处实莫过于读书解经以求体会圣人的教诲。朱子尝明白道破"穷理之要，必在于读书"。《文集》卷十四《行宫便殿奏札二》云：

> 盖为学之道，莫先于穷理，穷理之要，必在于读书。读书之法，莫贵于循序而致精，而致精之本，则又在于居敬而持志，此不易之理也（同页 208 注 1，页 546 – 546）。

朱子一贯重视读书解经还可以由他晚年训示门人作踏实工夫时仍不外乎再三申明此义得到证明。如《答廖子晦》云："非是别有一段根源工夫又在讲学应事之外也"；"盖性命之理虽微，然就博文约礼实事上看，亦甚明白，正不须向无形象处东捞西摸，如捕风系影，用意愈深而去道愈远也。"[②]《语类》卷一百一十三《训门人一》训辅汉卿云："若更加以读书穷理底工夫，则去那般不正当底思虑，何难之有！"又云："若能将圣贤语言来玩味，见得义理分晓，则渐渐觉得此重彼轻，久久不知不觉，自然剥落消殒去。"（同页 211 注 2，页 2746）又训余大雅

① 宋：朱熹，《四书或问》（上海：上海古籍出版社影印文渊阁本《四库全书》第 149 册，1987），卷 2《大学或问》，页 233。

② 同前注，卷 45《答廖子晦》十八书之第十八书，页 2200、2202。

云:"圣人语言甚实,且即吾身日用常行之间可见。惟能审求经义,将圣贤言语虚心以观之,不必要着心去看他,久之道理自见,不必求之太高也"。(同前注,页 2748)此类文字甚多,不烦一一迻录。总之,读书解经于朱子而言虽是格物穷理工夫之一端,然却是必要甚至是首要之一端。因此,尽管朱子和其他理学家一样仍将经典目为载道的工具,但却绝不会在追求心之体会下轻言典籍为糠秕。正是在这一意义上,我们说朱学比其它理学派别思想赋予了经典更大的尊重和更独立的价值。

朱子把经解看作是为己之学的本质相干的第一义工夫,其具体的结果之一则是据此严分四书与五经;主张学者解经须首重四书,行有余力始及于五经。这是因为四书是直接记录孔孟成德之教的文字,相比之下,五经因其特有的形式体例再加上已遭历代学者渗入己意,所以便仿佛隔了几重。朱子说:

> 读书,且从易晓易解处去读,如《大学》《中庸》《语》《孟》四书,道理粲然。人只是不去看。若理会得此四书,何书不可读!何理不可究!何事不可处![①]

又朱子对于研读四书之次序亦有一主张:

> 某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;

---

① 同页 224 注 1,卷 14《纲领》,页 249。另卷 104《自论为学工夫》云:

先生因与朋友言及《易》,曰:"易非学者之急务也。某平生也费了些精神理会《易》与《诗》,然其得力则未若《语》《孟》之多也。《易》与《诗》中所得,似鸡肋焉。"

又云:

问:"近看胡氏《春秋》,初无定例,止说归忠孝处,便为经义,不知果得孔子意否?"曰:"某尝说,《诗》《书》是隔一重两重说,《易》《春秋》是隔三重四重说。《春秋》义例、《易》爻象,虽是圣人立下,今说者用之,各信己见,然于人伦大纲皆通,但未知曾得圣人当初本意否。自不如让渠如此说,且存取大意,得三纲、五常不至废坠足矣。今欲直得圣人本意不差,未须理会经,先须于《论语》《孟子》中专意看他,切不可忙;虚心观之,不须先自立见识,徐徐以俟之,莫立课程。(同页 224 注 1,页 2614)

次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第,总作一处,易晓,宜先看。《论语》却实,但言语散见,初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读,看三书后,方宜读之。(同前注,页249)

朱子如此安排之用心,倘就前述其思想之内容观之,则亦不难了解,毋庸赘论。

此外,还有一点特别值得深入分疏的是:朱子显然并不将解经视为一纯粹认知的活动,而是更重视其为一心灵体会的活动。换句话说,解经的活动乃是解经者持着自己的实践体会进入经典展示的体会世界中来寻求彼此互相攻错、印证以至融合的过程。这一点朱子有极其生动的描写。《文集》卷四十二《答吴晦叔》十三书之第十三书云:

凡吾心之所得,必以考之圣贤之书,脱有一字之不同,则更精思明辨,以益求至当之归,毋惮一时究索之劳,使小惑苟解而大碍愈张也。(同页208注1,页1977)

卷六十二《答张元德》九书之第六书亦云:

大抵读书须且虚心静虑,依傍文义,推寻句脉,看定此句指意是说何事,略用今人言语衬帖替换一两字,说得古人意思出来,先教自家心里分明历落,如与古人对面说话,彼此对答,无一言一字不相肯可,此外都无闲杂说话,方是得个入处。怕见如此弃却本文,肆为浮说,说得郎当,都忘了从初因甚话头说得到此,此最学者之大病也。(同前注,页3215)

从上引文字中"凡吾心之所得,必以考之圣贤之书"、"如与古人对面说话,彼此对答"等语来看,说朱子是视经解为与典籍进行真诚的对话以求达至体会之交融大概不算夸张吧!这体会的交融即是前面曾提及过的一种心灵或精神的转化与践履。惟其如此,经典解释才能

超乎纯粹认知之义而入乎实践之境。不过此处识者或会有一疑虑:即藉解经获得的精神转化严格地说是否仅为一体会之"知"而不应过分夸大其为实践之"行"? 显而易见,此一据知与行的区别而来的要求厘清经解(精神转化)的实践义的质疑,衡之于朱子的思想是颇有根据的。《语类》卷九《论知行》〉不是说:"万事皆在穷理后。经不正,理不明,看如何地持守,也只是空。"(同注 6,页 152)又说:"痛理会一番,如血战相似,然后涵养将去。"(同前注)如此则读书理会确好像只是致知边事,另外还有持守涵养等一段力行工夫。但必须指出,朱子之划分知行为两事,乃是由于他那对心的独特规定所致。假使朱子理解的心不是仅为能具理的灵明之知而是良知本心,则良知本心知善知恶之知同时就是其为善去恶之行。后来王阳明倡知行合一即畅发此义。朱子虽囿于其对心的理解而在概念分解上必严分知行为两事,但另一方面他是很清楚明白此等同于精神转化与提升之"知"(非认识之知)实际上已是入乎实践之"行"的范围。否则他不会再三强调在实践经验中知与行之不可须臾相离,甚至说:"愚谓知而未能行,乃未能得之于己,岂特未能用而已乎? 然此所谓知者,亦非真知也。真知则未有不能行者。"①

以上我们仔细析论了朱子对经典解释作为一为己工夫的具体主张,这是他解经的基本立场。这立场不可否认地是在进行解经活动之先已经预取了的。用哲学诠释学的话说,即是朱子(以及所有宋明理学家)的"前理解"(preunderstanding)或曰"成见"(prejudice)。(参看同注 15,pp. 277 - 29.)依哲学诠释学的反省,前理解既不是由解释者主观任意选取的,亦不是纯然客观地由解释者处身的历史环境赋予的。更准确地说,它是由解释者与他参与贡献并涉身其中的传统(tradition)相互作用而形成的一种共同性(commonality)所规定的。(同前注,p. 293)并且,任何的理解都必然是从前理解所形成的视野出发;没

① 同页 208 注 1,卷 72《张无垢中庸解》,页 3781。

有理解能从空白一片的心灵产生。[1]回到本文,朱子的前理解——视经解为为己工夫——可以说是他从自身不断浸润受教于其中的整个宋明理学传统处把握到的。有趣的是,朱子似乎也意识到此前理解的存在,故说为己的理会必须先于文字的理会:

> 今学者要紧且要分别个路头,要紧是为己为人之际。为己者直拔要理会这个物事,欲自家理会得;不是漫恁地理会,且恁地理会做好看,教人说道自家也曾理会来。这假饶理会得十分是当,也都不关自身己事。要须先理会这个路头。若分别得了,方可理会文字。[2]

论者有据朱子常说虚心及忌以己见说经而谓朱子像浪漫主义诠释学般视前理解为获得恰当理解的障碍。但上引文字有力地证明了此一分析的错误。大概论者是误将朱子的"己见"比附为哲学诠释学的"成见"(前理解);误以为朱子主张虚心是追求一超越历史的空白心灵。实则我们稍为小心点阅读,便不难发现朱子讲虚心及勿以己见说经乃重在强调解经者对他所想了解的经典须细心聆听,尽量让经典本身说话;只有这样,与经典进行真诚对话以求体会之交融才可能。这本是理解的一项经常的任务。如果我们想在哲学诠释学中找到近似及相对应的表述,朱子的虚心及勿以己意凿经大概相当于伽德默尔所谓的"丢弃自己"(disregarding ourselves):

> 所以,理解一种传统无疑需要一种历史视域。但这并不是说,我们是靠着把自身置入一种历史处境中而获得这种视域的。

---

① 换一个角度看,"前理解"的揭示实透露出理解本身的历史性(historicity),这也即是人本身的历史性。毫无疑问,人永远是活在历史之中而不能站在历史之外,人当下使用的种种如语言、观念等实无不打下了传统的印记。但这绝不表示人是完全受制于传统,此盖传统反过来亦正是在人的参与理解中不断流传发展下去。于此伽德默尔乃进一步提出"效果历史"(history of effect)的观念,详细的分析参看同前注,pp. 300 – 307。

② 同页211注2,卷8《总论为学之方》,页139。

情况正相反,我们为了能这样把自身置入一种处境里,我们总是必须已经具有一种视域。因为什么叫做自身置入(Sichversetzen)呢? 无疑,这不只是丢弃自己(Von - sich - absehen)。当然,就我们必须真正设想其它处境而言,这种丢弃是必要的。但是,我们必须也把自身一起带到这个其它的处境中。只有这样,才实现了自我置入的意义。[①]

可见丢弃自己不是意谓去掉前理解,而是希望让经典(或所欲理解的一种传统)本身的世界能充分展露出来。这样理解才不致流为解释者自己期待的意义(own expectations of meaning)。而借着丢弃自己、倾听经典,解释者遂得以更清楚地反照自己的前理解与当下的处境,以进而谋求与经典作视域的融合。如此方是实现了"自我置入"(transposing ourselves)经典的意义。[②] 关于朱子的虚心及莫先立己意的主张,下节还续有详细的分疏,暂且不多说。

最后,让我们考察一下朱子对他自己解经的立场或曰前理解的认识来结束本节的讨论。从前引朱子谓为己理会必先于文字理会的话看,朱子已意识到某一先于解经活动的前理解的存在并予以正面的肯定应毋庸置辩。但这里紧接着的问题是:其肯定的理据何在? 换一种说法,朱子对前理解所涵蕴的理论问题是否有足够的省察与关注? 必

① 见洪译本,pp. 304 - 305. 前揭《真理与方法》英译本 15,页 391。

② 伽德默尔有一段话十分扼要地说明这点:

"视域"这一概念本身就表示了这一点,因为它表达了进行理解的人必须要有的卓越的宽广视野。获得一个视域,这总是意味着,我们学会了超出近在咫尺的东西去观看,但这不是为了避而不见这东西,而是为了在一个更大的整体中按照一个更正确的尺度去更好地观看这种东西。……一个真正的历史意识总是一起看到自己的现在,而且是这样地去看自己的现在,以致它看自己就如同看待处于正确关系群中的历史性的他者一样。毫无疑问,历史意识为了获得历史视域,需要一种特别的努力。我们总是在希望和恐惧中被最接近我们的东西所影响,并且在这一种影响中去接触过去的见证。因此,反对轻率地把过去看成是我们自己的意义期待(Sinnerwartungen),乃是一项经常的任务。只有这样,我们才会这样地倾听流传物,好像它能使自己的别的意义成为我们可听见的。(同前注,p. 305. 中译引自同前注,页 391 - 392。)

须知道,哲学诠释学通过前理解来揭示理解本身的历史性,其表露的慧解及由之超越浪漫主义诠释学的地方有两点很值得注意。一是重新衡定“时间距离”(temporal distance)的诠释学意义,二是批判对文本的“原意”或曰“本意”(original meaning)的追求。首先,时间距离在古典诠释学中向被目为妨碍解释者达至正确理解的祸首。所以解释者的任务乃是要掌握客观科学的方法如施莱尔马赫(F. Schleiermacher)提倡的文法解释、心理解释等来遥契文本意义于千百年之上;而诠释学就是一门研究这些方法的学科。但哲学诠释学却彻底扭转了这一看法。伽德默尔指出正是由于时间距离造成了解释者与文本之间一种既熟悉且陌生的对立,解释者才会产生向文本追问探索的意欲。易言之,时间距离其实是理解的动力所在。尤有进者,时间距离对理解还可以产生消极与积极两面的效用。消极方面,时间距离可以拉开解释者与理解的对象,因为距离我们太近的对象,我们往往难以对它作恰当的把握;唯有经过时间的过滤作用,对象的真义才能更充分显露出来。积极方面,则解释者对时间距离的警觉实可激发他更认真地去照察自身的前理解以及聆听对象的倾诉以谋求达至彼此之间真正的对话与融合。正因如此,对时间距离的认识不但不会导致解释者随意以今绳古,相反,它“能把我们得以进行理解的真前见(die wahre Vorurteile)与我们由之而产生误解的假前见(die falsche Vorurteile)区分开来。”[①]至于对文本原意的追求,依哲学诠释学的观点,亦是昧于理解活动的本性所致。盖理解的本性乃一主客交融的过程,所谓文本的意义是在解释者与文本进行对话时才释放出来的。加上解释者绝非从一片空白的状态出发,而是必然地带着由他的前理解所形成的视野来进入文本。结果文本的意义根本不在于什么客观的

① 参看同前注,pp. 291 - 300. 中译引自同前注,页 383,此中“前见”即“前理解”。

原意,理解现象的真相也不是对原意的复制而是多元的创造。[①] 一种流行的对放弃原意说的误解是:理解因此陷入任何解释均可成立(anything goes)的主观相对的困境。然而事实却是,哲学诠释学依然重视凭借文本自身的约束性与及在解释过程中努力追求所有细节与整体间的一致和谐来守护解释的客观性和恰当性。[②] 其实,讲求文本的规范作用与恰当理解必须达至意义的融贯是持原意说的学者如贝谛(Emilio Betti)及赫舒(E. D. Hirsch)等也主张的,只是他们除此以外仍坚持有一原意作为解释的最后判准。但问题是他们似乎始终无法回答原意究竟如何可知。[③] 总之,哲学诠释学批判原意说的理论后果绝不是把理解变成主观任意的,而是把过去那种唯一、正确与完善的理解的观念修正为多元、恰当的(参看同注 15,p. 291)。回到朱子,上述哲学诠释学对有关理解的各层次问题的反省,不可否认地在朱子身上都找不到多少近似的痕迹。朱子对他预取的解经立场的认识与肯定,显然不是靠理解"理解"而来的,而是建立在理学家对永恒普遍的天道性命的信念上。朱子之所以理直气壮地认为应该从切己工夫的角度来读经,完全是因为相信这是自家道德性命的觉醒、要求与肯断,并且此一肯断最终会在圣人的文字中得到更进一步的印可。职是之故,时

---

① 这里必须补充一点,即哲学诠释学解放原意说的另一武器乃是通过对语言的反省。简略地说,即是指出语言的丰富性总是溢出其作为一套表情达意的符号系统的规范性用法之外。伽德默尔尝称之为认言的个性化使用。而语言正是在这两种用法的张力间展露其丰富的创造力。落在理解的过程上,我们不难想象语言的两种使用在作者、作者使用的文字、文本、解释者、解释者使用的文字与文本解读之间会构成何等多重微妙复杂的辩证关系,而所谓客观原意的追求岂不会是一种幻想。参看同前注,Part III 部分的讨论。另可参看 Hans Georg Gadamer, "Semantics and Hermeneutics", trans. P. Christopher Smith, in *Philosophical Hermeneutics*, trans. & ed. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 82 - 104.

② 参看前揭《真理与方法》英译本,p. 291. 另参看 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976), p. 94.

③ 参看 Emilio Betti, "Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenchaften*" in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, ed. By Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 159 - 197. 另 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

间距离之于朱子与其说是需费大气力来缝合的鸿沟,毋宁说是一不难跳越的间隙,关键只在于识者能否于变易的历史中掌握到那不易和易简的道理。这也就是说,朱子并没有充分自觉到自己解经的视域乃系其历史性的表现,反而让自身的历史性隐没在普遍性的光环中。而朱子的文字里经常提及的经书的本意也应该从这角度来看才能获得相应恰当的理解。

三、朱子解经的主张:本意、虚心、涵泳、精熟与浃洽等之实义

朱子解经的主张与哲学诠释学观点的差异处,近人亦有论及。例如余英时在一篇谈及实证与诠释的文章中说:

> 中国的"实证"与"诠释"和西方的情况不同,二者不是互相对立、互相排斥的。相反地,它们是相反而又适相成的。朱子解经、注《楚辞》、考《韩文》都结合着"实证"与"诠释"两种成分。近人较重视朱子为考证开先河,但他在中国诠释学上的贡献则尚待我们作有系统的研究。……最近二三十年来,西方诠释学的方法论有了新的进展,在哲学领域内甚至有与"实证"派分庭抗礼的趋势。因此今天中国学人也已感染到这股新的风气;其中似乎还有人希望"诠释"可以取代"实证",以便于我们重新理解中国的传统。我可以武断地说:抱有这种想法的人至少对中国学术传统是缺之认识的。今天西方诠释学的理论纷繁,莫衷一是。这些争论在西方哲学、文学和神学上孰是孰非,我完全没有资格断定。中国有诠释传统而没有发展出系统的方法论,所以西方的讨论确有足供参照的地方。例如伽德默尔(Hans - Georg Gadamer)所谈的"预解"(preunderstanding)、"传统"、"境界交融"(fusion of horizons)之类观念也大致可以说明中国的诠释现象。但是伽德默否认我们有了解作者"本意"的任何可能,这便和中国的诠释传统大相径庭。作者"本意"不易把捉,这是中国古人早已承认的。但是因为困难而完全放弃这种努力,甚至进而饰说"本意"根本无足轻

> 重,这在中国传统中无论如何是站不稳的。从孟子、司马迁、朱熹,以至陈先生(案:指陈寅恪)都注重如何遥接作者之心于千百年之上。通过"实证"与"诠释"在不同层次上的交互为用,古人文字的"本意"在多数情形上是可以为后世之人所共见的。"本意"自有其历史的客观性,不因主客交融便消失不见;这在中国的人文传统中是屡试而已验的。……所以就西方诠释学中"本意"问题而言,我是宁舍伽德默尔而取贝谛(Emilio Betti)和赫尔希(E. D. Hirsch, Jr.)的。[①]

此中余先生像是以实证与诠释的对立来看待哲学诠释学的兴起,但这是个不准确兼且很易引起误解的说法。诚如上文的分析指出,哲学诠释学特别是伽德默尔虽屡次强调诠释学是一门采究人的理解活动得以可能的基本条件的学科;是揭露理解为人底存在特性的存有论,并据此批判将诠释学视为找寻理解的客观科学方法的研究。但是这并不等于说它完全将方法或实证排斥于理解活动之外。[②] 恰恰相反,当它坚持以对文本的尊重及追求意义的融贯来维护解释的客观恰当性时,它在理解的方法上实际就是在提倡余先生强调的实证与诠释之交互为用。虽则它认为凭此所得的解释仍是向丰富的多元性敞开。余先生大概也是误以为原意说的放弃会导致解释沦为主观任意,[③]故希望以本意(一种历史的客观性)来保住解释的客观性,遂谓"宁舍伽德默尔而取贝谛和赫尔希"。但在经过哲学诠释学如此鞭辟入里的反思后,原意真的能从幻想中走回现实吗?个中的问题,因前文已有交

---

① 见余英时,《"明明直照吾家路"》,前揭《中国文化与现代变迁》,页 250 – 252。

② 关于伽德默尔的哲学诠释学仍具有方法论意涵的澄清,可参看刘昌元,《哲学解释学、方法论与方法》,《社会理论学报》1:2(1998),页 207 – 227。

③ 余先生在《怎择读中国书》一文中写道:

我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见,说什么我们的脑子已不是一张白纸,我们必然带着许多"先入之见"来读古人的书,"客观"是不可能的等等昏话。正因为我们有主观,我们读书时才必须尽最大的可能来求"客观的了解"。事实证明:不同主观的人,只要"虚心"读书,则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果"虚心"是不可能的,读书的结果只不过各人加强已有的"主观",那又何必读书呢?(前揭《中国文化与现代变迁》,页 264。)

待,兹不赘述。余先生说朱子解经重视实证与诠释的相辅相成,这是十分精确的论断。但他说朱子以至整个中国的人文传统在经解方面均重在如何遥契作者之心即原意之追求则需要作进一步的简别。

大抵儒家经典诠释传统中考证训诂的面向自是悬了解文本的原意或契合作者之意为解经的最高鹄的。但作为理学家的朱子是否亦是如此?我们看朱子的文字,当中的确不乏本意、圣贤本意、元初之意一类的话。无怪乎有学者谓朱子解经的一大特色乃是探究所有经书的原意。[①] 试看下列几条较有代表性的文字:

然读书且要虚心平气随他文义体当,不可先立己意,作势硬说,只成杜撰,不见圣贤本意也。[②]

大抵看文字,须是只就他里面看,尽有意思。今公未见得本意是如何,却将一两句好言语,裹了一重没理会在里面,此是读书之大病。须是且就他本文逐字剔碎了,见这道理直透过,无些子窒碍,如此,两段浅深自易见。(同页211注2,卷46《季氏篇》,页1176)

或言某人近注《易》。曰:"缘《易》是一件无头面底物,故人人各以其意思去解说得。近见一两人所注,说得一片道理,也都好。但不知圣人元初之意果是如何?《春秋》亦然。"(同前注,卷67《纲领下》,页1678)

依此解释,则把文本"逐字剔碎,见这道理直透过"便能掌握到圣人记寓于其中的本意。而本意自然是分辨各种解释恰当与否的判准。朱子甚至进一步区别经书(圣人)之本意与后学引申发明之义,认为两者虽应辨清但于义理讲明上却两不相妨。事实上,朱子就是把自己解经著述的文字看成是在"随分发明圣贤遗意"。[③] 下面两个涉及解释

① 参看页208注2,安井小太郎等著《经学史》,页156。

② 同页208页211注2,卷53《答刘季章》二三书之第十书,页2640。

③ 同页208注2,卷53《答刘季章》二三书之第七书云:"熹则衰病日益沈痼,死生常理,无足深计。但恨为学未副夙心,目前文字可以随分发明圣贤遗意,垂示后来者,笔削未定,纂集未成,不能不耿耿耳。"页2638。

《论语》与《易》的例子清楚说明这点:

> 问:"伊川说:'居敬则心中无物而自简。'意觉不同。"曰:"是有些子差,但此自不相害。若果能居敬,则理明心定,自是简。这说如一个物相似,内外都贯通。行简是外面说。居敬自简,又就里面说。看这般所在,固要知得与本文少异,又要知得与本文全不相妨。"(同页211注2,卷30《雍也篇一》,页764)
>
> 问张子"贞胜"之说。曰:"此虽非经意。然其说自好,便只行得。他底说,有甚不可?大凡看人解经,虽一时有与经意稍远,然其说底自是一说,自有用处,不可废也。不特后人,古来已如此。"(同前注,卷76《系辞下》,页1941-1942)

此处朱子的看法确很像赫舒对"意义"(meaning)与"蕴义"(significance)的区分。(参看页231注3)但对某些典籍如五经,因内容多涉年代久远的历史处境,加上非直接讲成德之教,故朱子常谓隔了几重,难得圣人本意不差。既难得,朱子不但不强求,反而用包容的态度把各种不尽相同但皆言之成理的解说通通视为恰当的理解。[1] 可见其心灵非不能伸向一多元解释的向度。不过对另一些典籍如四书,朱子则坚信可求得圣人元初立言之用心,而这里实透露出朱子意谓的本意除了是文本呈现的意义、作者的意图外,还有一层更深刻的指向:即永恒普遍的天道性命之理。朱子明白地说:

> 以圣贤之意观圣贤之书,以天下之理观天下之事。(同页211注2,卷9《论知行》,页159)
>
> 虽圣人不作,这天理自在天地间。(同前注,页156)
>
> 读书以观圣贤之意;因圣贤之意,以观自然之理。(同前注,页162)
>
> 熹窃谓人之所以为学者,以吾之心未若圣人之心故也。心未

① 参看页225注1引《语类》卷104《自论为学工夫》的一段文字。

能若圣人之心，是以烛理未明，无所准则，随其所好，高者过，卑者不及，而不自知其为过且不及也。若吾之心即与天地圣人之心无异矣，则尚何学之为哉？故学者必因先达之言以求圣人之意，因圣人之意以达天地之理，求之自浅以及深，至之自近以及远，循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。夫如是，是以浸渐经历，审熟详明，而无蜡等空言之弊。驯致其极，然后吾心得正，天地圣人之心不外是焉。非固欲画于浅近而忘深远，舍吾心以求圣人之心，弃吾说以徇先儒之说也。[①]

本意既为圣人不作亦自存于天地间的天道性命之理，则对本意的理解便不应是纯粹去重建圣人的意识，这是朱子反对的“舍吾心以求圣人之心”。同样道理，求圣人之意亦非追求与圣人心灵间的神秘交流，而是企图由之达至一种对天理的共同意义的分享，所谓“因圣人之意以达天地之理”。换一个角度看，这其实即是前文屡次提及的体会之对话与交融。学者通过不断地与经书、圣人之意交流对话，“浸渐经历，审熟详明”，其结果一方面固然使得学者自家的体会提升精进，另一方面亦正是在这种主客交融、互为主体的过程中共同建构起对天理（真理）的经验。但是朱子用本意、原意这类的字眼来指谓此体会之交融乃不免将体会绝对化而有违体会之本性；依体会总是实存生命的体会言，其本性必是分殊的。必须知道，即使我们想强调天理的绝对性，但构筑起我们对天理的经验的那个体会历程却绝对不是绝对的。大概朱子以及许多宋明理学家在践履的层面上都再三强调体会的重要性与必须性，但在观念的层面上则不免于把天理与对天理之体会两者混为一谈，以致用前者来将后者绝对化。这也正是为何朱子自视其经解已得圣人本意，但不管是他同时代或其后的人却吊诡地有一朱子是据自家思想来解经的印象，其为《大学》之格物作补传尤为明证。总而言之，当朱子一旦将本意与解经者的存在体验挂钩起来，本意便不可能再守住它那字面上的客观实证意味。此中存在的矛盾如何消解则

① 同页208注1，卷42《答石子重》十二书之第一书，页1977。

端赖于我们能否更加强正视朱子理解即体会之交融这一内在资源。而强调体会之分殊(注意分殊不等于主观任意,盖解释者的人生与经典的文字都能提供某种客观规范性)将不可避免地把儒家的经解传统引向一和而不同的多元的意义世界。关于个中理论改造的问题因牵涉甚广,需另文讨论,这里不能多说。

从以上分析朱子讲本意的不同涵意看来,我们自不应轻率地将之等同于西方诠释学中的原意说。而朱子为了追求他的本意——文本之意义、圣人之用心与天理性命之体会——在解经时乃首重对经书文字的尊重。此即如何使经典的内容充分涌现出来。对此,朱子有两个具体的主张。第一是虚心及勿以己意去强解硬凿。我们在前面的分析中已指出这绝非要求解释者根绝他的前理解。或许更恰当的说法是:虚心乃要求解释者尽量将其主观的意向及前理解暂时悬置起来,好让经典有充分讲话的机会,如此解释才不至变成只是个人的自言自语。朱子谈及虚心及勿逞私意的文字甚多,上文亦曾征引一二,兹不赘录。第二是要让经典讲话,朱子遂主张注疏不可废。而这样一来,朱子乃顺理成章地把考据训诂收摄入读书穷理之工夫内。《语类》卷十一《读书法下》云:

> 学者观书,先须读得正文,记得注解,成诵精熟。注中训释文义、事物、名义,发明经指,相穿纽处,一一认得,如自己做出来底一般,方能玩味反复,向上有透处。若不如此,只是虚设议论,如举业一般,非为己之学也。曾见有人说《诗》,问他《关雎》篇,于其训诂名物全未晓,便说:"乐而不淫,哀而不伤。"某因说与他道:"公而今说《诗》,只消这八字,更添'思无邪'三字,共成十一字,便是一部《毛诗》了。其它三百篇,皆成渣滓矣!"因忆顷年见汪端明说:"沈元用问和靖:'伊川《易传》何处切要?'尹云:'体用一源,显微无间',此是切要处。"后举似李先生,先生曰:"尹说固好。然须是看得六十四卦、三百八十四爻都有下落,方始说得此话。若学者未曾子细理会,便与他如此说,岂不误他!"某闻之悚然!始知前日空言无实,不济事,自此读书益加详细云。(同页

211 注 2,页 191 - 192)

事实上,朱子确有用心于考据训诂之学,他在解经中表现出之训诂手段,亦早为学人所注意。例如清潘衍桐就尝命诂经精舍诸生详考朱子《论语集注》中引述经传之出处而撮为《朱子论语集注训诂考》两卷;[①]上世纪七〇年代日本学者大槻信良著《朱子四书集注典据考》;[②]钱穆先生撰《朱子新学案》更辟有专章讨论朱子之校勘学、辨伪学与考据学。[③] 虽则历来批评朱子之注疏者并不乏人,但替其辩解者亦不少。学者因此有谓对朱注的批评往往不免过于细微,而这其实正好表示朱子的经解是中肯的。(参看页 208 注 2《经学史》,页 166 - 167)

让经典说话只是解经的准备工夫,接着朱子即要学者将自身投入经典之内,与经典进行深刻的对话交谈。所谓"读书,须是要身心都入在这一段里面,更不问外面有何事,方见得一段道理出"。(同页 211 注 2,卷 11《读书法下》,页 177)由是遂有涵泳、玩味之说。《语类》卷一百一十六《训门人四》记云:

> 甲寅八月三日,盖卿以书见先生于长沙郡斋,请随诸生遇晚听讲,是晚请教者七十余人。或问:"向蒙见教,读书须要涵泳,须要浃洽。因看孟子千言万语,只是论心。七篇之书如此看,是涵泳工夫否?"曰:"某为见此中人读书大段卤莽,所以说读书须当涵泳,只要子细寻绎,令胸中有所得尔。如吾友所说,又衬贴一件意

---

① 清:潘衍桐《朱子论语集注训诂考》《叙》云:

朱子《论语训蒙口义》叙云:"本之注疏以通其训诂。"《语类》云:"某寻常解经,只要依训诂说字。"又《与吕伯恭书》云:"不读《说文》,训诂易谬。"《答黄直卿书》云:"近日看得后生,且是教他依本子,认得训诂文义分明为急。"朱子解经教人,厥初如此。世儒谓朱子不明训诂,谬加诋词,与夫空疏浅率之流,穷谈性理,未知为学之伦类,皆失之也。窃谓朱子生平著书致多,而《论语集注》尤为精粹。因命诂经精舍诸生寻绎此书,详考义所从出,编采旧注及群经子史注,以著来历,明非朱子所自造。(据上海古籍出版社《续修四库全书》第 157 册影印清浙江书局刻本。)

② 大槻信良,《朱子四书集注典据考》(台北:学生书局,1975)。

③ 参看钱穆,《朱子新学案》(台北:三民书局,1971),第五册中有关部分。

思,硬要差排,看书岂是如此?”(同前注,页2790)

这里说的涵泳大概相当于诠释学者提倡的“浸淫于题材本身”。(参看页209注3,*Hermeneutics*,p. 99)其具体的做法则是仔细玩味、反复推敲:

> 读书是格物一事。今且须逐段子细玩味,反来覆去,或一日,或两日,只看一段,则这一段便是我底。脚踏这一段了,又看第二段。如此逐旋捱去,捱得多后,却见头头道理都到。这工夫须用行思坐想,或将已晓得者再三思省,却自有一个晓悟处出,不容安排也。书之句法义理,虽只是如此解说,但一次看,有一次见识。所以某书,一番看,有一番改。亦有已说定,一番看,一番见得稳当,愈加分晓。故某说读书不贵多,只贵熟尔。然用工亦须是勇做进前去,莫思退转,始得。(同页211注2,卷10《读书法上》,页167)

朱子喜言“读书着意玩味,方见得义理从文字中迸出”,(同前注,页173)而“反来覆去”、“一次看有一次见识”之义实与诠释学谓理解乃是于文本的局部与整体间不断循环出入之说法若合符节。最后获得的结果自然是意义的融会贯通,朱子称之为精熟与浃洽。此处虚心、涵泳、玩味、反复、精熟、浃洽等说法固然是属于理解边事;即一个由掌握文字到运用理性思辨以求意义通贯的理解过程。但切勿忘记朱子说过“须是存心与读书为一事方得”,(同前注,卷11《读书法下》,页177)所以它们同样是体会边事。事实上,朱子讲精熟与浃洽亦总是将之关连于学者自家的性命体会处来发挥:

> 为学之道,圣贤教人,说得甚分晓。大抵学者读书,务要穷究。“道问学”是大事。要识得道理去做人。大凡看书,要看了又看,逐段、逐句、逐字理会,仍参诸解、传,说教通透,使道理与自家心相肯,方得。读书要自家道理浃洽透彻。(同前注,卷10《读书法上》,页162)

朱子于成德之教终身追求豁然贯通之境，其于读书解经亦复如此，此盖其理一也。读书与存心为一事，斯言信矣！

四、结语：融通考证与经世

总括而言，朱子因将读书解经视为为己之切要工夫，故对经典之价值尤能尊重。而在为求恰当掌握文字的大前提下，朱子是充分吸收继承了过往考据训诂的成果。其本理学家之立场观点而能冶考证于一炉，将成德之教与训诂之学有机地结合起来，不可谓非大有功于儒家之经解传统。这是朱子留给我们的一项弥足珍贵资源。下面让我们再扼要析述一下朱子经解中的经世致用面向来结束本文的讨论。论者有谓朱子的经解只着重个人的修养而缺乏政治上的意义，（参看页 208 注 2，《经学史》，页 262）这大概是受到一般认为宋明理学偏重内圣缺乏外王的论调影响所致。不过实际上理学并非如此。朱子教人读书虽首重四书，以其直接关切于道德性命，然亦不废经史之书，盖读经史可"观大伦理、大机会、大治乱得失"。（同页 211 注 2，卷 11《读书法下》，页 196）朱子只是按儒学成己以成物、内圣而外王的道理主张读经史须以有得于四书为基础：

> 今人读书未多，义理未至融会处，若便去看史书，考古今治乱，理会制度典章，譬如作陂塘以溉田，须是陂塘中水已满，然后决之，则可以流注滋殖田中禾稼。若是陂塘中水方有一勺之多，遽决之以溉田，则非徒无益于田，而一勺之水亦复无有矣。读书既多，义理已融会，胸中尺度一一已分明，而不看史书，考治乱，理会制度典章，则是犹陂塘之水已满，而不决以溉田。（同前注，页 195）

既非乏略经世，朱子的经解文字中自亦不乏这方面的痕迹。如学者之研究早已指出朱子《诗集传》于释《黍离》、《扬之水》、《式微》等诗宣扬复仇思想；《四书章句集注》释《宪问第十四》"陈成子弑简公"又

引胡安国之言强调"《春秋》之法,弑君之贼,人得而讨之",此实应南宋失掉北土之国情需求,于经解中发挥经书之实用功能。(参看页208 注 2,《经学史》,页 141 -142)实则朱子之发挥经解的致用效力尤有更大端者,即通过恢复经典中蕴藏的儒学的理想性来作为批判现实的利器。朱子与陈亮辩论汉唐事功则是典例。在这次辩论中,陈亮的用心是想仿效孔子点化三代以点化汉唐,使儒家的政治理想非孤悬天壤而是能真实体现于历史之中,最终收到影响现实的效果。故谓"盖将发其所未备,以窒后世英雄豪杰之口而夺之气,使知千涂万辙,卒走圣人样子不得"。[①] 其用心固亦欲为儒学辟一致用之途。但朱子采取的立场却是高举儒家的道德理想主义,谓:

> 若以其能建立国家、传世久远,便谓其得天理之正,此正是以成败论是非,但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补,过了时日,其间虽或不无小康,而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。[②]

朱陈辩论的得失不是我们要讨论的,我们在这里只想指出,朱子对现实可以作出如斯严厉之批判,其经世思想的源头活水恐怕不能不说是他从解经体会道理中汲取得来的。

2000 年 11 月初稿;2001 年 2 月二稿;2001 年 7 月三稿。本文初稿在"朱子学与东亚文明研讨会"宣读后,曾作修改。后再于香港中文大学哲学系研讨会内作报告,得与会同仁提出很多宝贵意见,乃又作大幅改订,历八月始成。后收录于锺彩钧主编:《朱子学的开展——学术篇》,台北:汉学研究中心,2002 年。这次得蒙《经典与解释》之编辑先生青睐,予以重刊,特申谢忱。

---

① 宋:陈亮,《陈亮集》(北京:中华书局,1974),卷 20《又乙巳春书之二》,页 289。

② 同页 208 注 1,卷 36《答陈同甫》十三书之第六书,页 1592。

路德与马克思笔下的支配与奴役

罗特斯泰因(Abraham Rotstein)　著
罗晓颖　译

把那位农民的激烈反对者与这位无产阶级的福音书作者相提并论,再没有比这更可疑的企图了。[①] 他们的教义相隔超过三个世纪,其目标世界更是截然不同。他们之间的实质性差异足够写好几本书了,我们在此提出的这些差异,则肯定有些想当然。

在路德和马克思所从事的伟大斗争中,还有少量事实隐约显示了他们的不同眼界。俩人都是西方天启传统中的著名人物。这一天启传统想象中的世界,承受着来自统治(domination)与压迫(oppression)(尽管有不同的界定)那难以抗拒的重负,并且,这一传统继而要为被压迫的世界提供一个完美共同体的美景(a vision of perfect communi-

---

① 本文原稿为"*The Apocalyptic Tradition: Luther and Marx*"(《天启传统:路德与马克思》),但有所修订并有实质性删节,后者本为提交给"加拿大语境中的政治神学"研讨会的论文,该研讨会于1977年3月9日至11日在Saskatoon的Saskatchewan大学宗教研究学院召开,研讨会的会议论文集将由B. G. Smillie教授编辑出版。

Walter和Duncan Gordon基金会的慷慨资助,使源自该论文的研究计划得以实现。还有很多朋友提供了有助益的批评意见,但我不得不等到我的书出版才来感谢他们。在此必须提到,我受惠于我的研究助手们,他们参与了这一研究的不同阶段的工作,他们是:Ben Agger,Thomas Ledebur,Ray Morrow,James Reimer,Almos Tassonyi和Gernot Wieland。

ty)。路德的天国——路德感到其在尘世的存在已依稀可辨——许诺了一种政体,与马克思的社会主义有着许多惊人的相似之处。

试图把路德变成一位潜在的共产主义者,或者违逆其意地把马克思变成一位现代基督徒,都远非本文目的。他们拥有的是相同的修辞结构,即对天启传统的独特表达,也即,它以一种系统方式,逐步从统治与压迫的原始状况走向完美共产主义的顶点。

这样一个中间过程可能并不容易看明白,尤其是当两位作者采用突然的修辞变化,来描述从势不可挡的"压迫"到完完全全的"拯救"之时。在通往其王国途中逐渐被理解的路德神学,其中有某些互不相干的因素,(在修辞风格上)充当了马克思走向社会主义的辩证道路上未曾意料的线路图。

像一座桥梁横在路德与马克思之间的,是那位杰出而神秘的人物——黑格尔。黑格尔思想有许多来源,尤其是古代希腊人和他自己的同代人,但其哲学的路德宗立场却被大大地忽略了。作为图宾根路德神学院的一名不安分而又好怀疑的毕业生,黑格尔在以后的生涯中仍能承认:"我是马丁·路德的信徒,并且经由哲学而深深地植根于路德教……它内在地包含着一种更高的精神,高于单纯人类传统的精神"。[①] 他认

① 写给 Tholuck 的信。引自 Heinrich Bornkamm:*Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*,第二版,Vandenhoeck & Ruprecht,Göttingen,1826 年,页 235。

最好还是引用黑格尔的陈述:"我是马丁·路德的一名信徒,将来也是",而在新教教义中,"主观的宗教原理已经从哲学中分离出来,然而,只是在哲学中,这一原理才得以真实地再现"。*Hegel's Lectures on The History of Philosophy*(《黑格尔哲学史讲演录》),E. S. Haldane 和 F. H. Simson 译,Routledge and Kegan Paul,London,1896。分别参见 1955 年重印本,第一卷,页 73、第三卷,页 152。下引此书简称 Hist. Phil.(《哲学史》)。

我还将引用黑格尔的下列著作:*The Philosophy of History*(《历史哲学》),J. Sibree 译,Dover Publications,1956,以下简称 *Phil. Hist.*(《历史哲学》)。*The Phenomenology of Mind*(《精神现象学》),J. B. Baillie 译,Harper Torchbooks,1967,以下简称 *Phen.*(英文版《现象学》)。我要引用的德文版著作是 *Phänomenologie des Geistes*(《精神现象学》),Suhrkamp Verlag,3,Frankfurt,1970。下引此书简写为 *Phän*(德文版《现象学》)。*Lectures on the Philosophy of Religion*(《宗教哲学讲演集》),E. B. Speirs 和 J. B. Sanderson 译,Kegan Paul,Trench,Trübner,London,1895,以下简称 *Phil. Rel.*(《宗教哲学》)。以下引用的黑格尔著作,将采用由 Duncker 和 Humblot 出版的德语著作第二版,柏林 1840 到 1847 年,以下简称 *Werke*(《著作集》)。

为，新教改革是 Die Haupt-Revolution，伟大的革命，[①]基督教的自由的中心教义也在他自己的哲学中再度回响。按新教的说法，基督教是关于整全的真理，是关于个体自我意识的真理，但在黑格尔看来，基督教却出现在某些过时的形式中——神话、奇迹和传说。对启蒙一代而言，有必要把“宗教神话的语言转译成思想的语言”。[②]

本文的探究主要受惠于黑格尔，虽然我所能做的，也只是偶尔提及其著作以承认这一恩惠。[③] 黑格尔的《精神现象学》讲了一个关于支配（lordship）与奴役（bondage）的著名寓言，本文的基本前提正是从中导出的，但形式变了，[④]不过寓言引出的结果超出了我们当下的主题。（至于如何解释这一寓言，即使在表面上，解释者们也没有达成全体一致的意见）。

现代政治也关心支配（Herrschaft）和奴役（Knechtschaft）的问题，但倾向于将它们的意思分别视作“统治”（domination）和“压迫”（oppression），这两个词也是眼下分析的起点。不过，黑格尔思想中潜在的宗教基础被忽略了，而在其使用的圣经词语“主”（Herr）和“仆人”或“奴隶”（Knecht）中可以得到辨识。自路德以来，支配（Herrschaft）与奴役（Knechtschaft）就一直是新教神学的中心问题。德语允许对这些词语作政治上和神学上的双重释义，黑格尔则试图利用并协调这种（词义的）模棱两可（ambiguity），这一企图是造就其广阔视野的关键。

当下的尝试，试图从一个更利于黑格尔的视角，来比较先行者路德和后来者马克思。可以把这种尝试看做如下这种应用，即，把黑格尔关于支配与奴役的主题应用到宗教与政治的天启传统上。在某些更为不同的语境中，可以把握到这两个普通词汇——Herrschaft 和

---

① 《哲学史》，卷三，页 146－47。最好比较该句：“宗教改革的精义在于：人恰恰天生注定就是自由的”。参见《历史哲学》，页 417。

② “Wir die religiöse Vorstellung in Gedanken fassen”，参见《著作集》卷九，页 25；对比《历史哲学》页 20。

③ 在即将出版的著作《天启传统：路德、黑格尔、马克思》（暂定名）中，我将更全面地论述路德宗的黑格尔。

④ 英文版《现象学》页 229－240，或页 218－267，会有更进一步的描述。

Knechtschaft 的修辞特性。

我们一开始就不可避免地陷入一种框架中,其存在比分隔了路德和马克思的三个世纪还长得多。路德小心翼翼地追随圣经的源头,尤其是保罗,而在此意义上,或许我们可以说,天启传统的时间跨度不是只有三个世纪,而是整整三千年。

我所依赖的首要修辞方式是倒转(inversion),[①]它与更加广为人知的辩证法(dialectic)一词紧密相关。海德格尔注意到了黑格尔的发现,一个特殊的和不连续的意识现象。[②] 但目前的研究表明,有一个更大的用以描述倒转的活动系统。这一系统不变的起点,是支配与奴役之间的对立(antithesis),而其终点,则是在理想共同体的美景中对上述对立的独特调和。我把这种形式上的系统模式称做变形修辞(rhetoric of transfiguration)。

这种做法的限度也很明显。分析路德和马克思著述的修辞结构,并不能为他们的神学或社会主义的根本教义添加些什么,却很可能会忽视产生这些教义的经济、社会和神学背景。反之,我也不希望这些教义受到任何减损,因此,我也努力避免对之作任何细微的简化。对人类精神的褒扬,立足于人类自身的价值,而(在另一稍微不同的背景中)黑格尔提醒说,这种褒扬与对表达手段的分析没有调和余地。[③]

支配与奴役是一对共生或互补的词语,同教师与学生、或医生与病人这类词语没有什么不同。这对词语中一个词的存在,就包含了另一词的存在。支配与奴役可能存在于某种相互独立的关系中,这种关系差不多还算融洽(比如在封建时代的那些更加伟大的阶段)。然而,有必要把这两个词语置于某种相互对立(opposition)的形式中——就是路德、黑格尔和马克思所谓的对立面(antithesis)中,为的是让(词义)倒转之系统过程得以开始。

---

① 【译按】本文的重要关键词,inversion 和 invert,中译将前者译作"倒转",后者译作"颠倒",尽管在汉语中两者均可既作名词又作动词,但后者动态感强于前者,故作此区分。

② Martin Heidegger, Hegel's Concept of Experience(《黑格尔的经验概念》), Harper and Row, New York, 1970, 参见页 126 – 129 以降。

③ 英文版《现象学》,页 131 以降。

这种倒转过程,从来不会发生在此处概述的抽象形式中,而总是深深地嵌入我们思考当中的、那些特殊历史阶段的神学、社会和政治的境遇中。上述诸因素,适合于作为引起倒转过程的"媒介"。此外,我接着要识别的那些因素,分散在路德与马克思的全部著述中,然而,如果从分析的角度——对此,这些作者们仅有几分意识——来观察的话,那些因素会形成一个系统性结构。

变形的修辞也以其最质朴的形式,出现在《旧约》和《新约》中。我们将从这两本经书中,引用某些简单的例证,来构建我们的基本修辞结构。

《旧约》把西奈山立约看做决定性的时刻,而在埃及法老的残暴奴役中,西奈山之约亦有其修辞源头。这里的修辞非常清楚:"你就告诉你的儿子说,我们在埃及作过法老的奴仆"(申 6:21)。耶和华征服了法老,并以公义(justice)与正义(righteousness)的高贵支配(exalted lordship),取代了专制与邪恶的支配。这样,犹太人,这些被法老压迫的奴隶,一变而成为耶和华的高贵奴仆,正如上帝所说:"因为以色列人都是我的仆人,[是我从埃及地领出来的]……"(*avadei*;利 25:55)。如果同一个希伯来词 eved 仍然暗示,法老的奴隶就是耶和华的奴隶,那么,它的含义就完全颠倒(invert)了。在第一个例子中,该词意指痛苦,即不可抗拒的压迫;在第二个例子中,则意指完全的拯救,即人类最高和最尊贵的使命(vocation)。

《新约》重复着一种类似的基本(修辞)结构,但对奴役一词的定义有了变化。如今,基督徒不再受法老的奴役,而处于身体、罪恶与死亡的奴役中。希腊词 doulos 或奴隶的词义也被颠倒了,其方式与希伯来词 eved 的情况完全相同。因此,"[或作]罪的奴仆(douloi),以至于死"(罗 6:16)变成了"基督的仆人"(douloi Christou,弗 6:6)。同一个词汇"奴隶"被保留下来,但再次变形为"奴役",即人类的最高使命。我称这种变形为"实质性倒转(inversion of substance)",就是说,同一个词已经"彻底"改变了意思。

另有一种与此不同的倒转的模式,现列举如下。尊贵的"奴仆"凭他们自身的头衔,变成了"主人"。这是"形式性倒转(inversion of

form)”,或者也可以说,是一种“整体性翻转”。《旧约》中的犹太人,作为耶和华的奴仆而成为“被拣选的”(即被祝福的)人,“你归在耶和华的名下”:“耶和华就必使你作首不作尾,但居上不居下”(申28:10,13)。《新约》中的基督徒,作为基督的奴仆相应地“和基督同作(神的)后嗣”(罗8:17),并且“[我们若将起初确实的信心坚持到底,]就在基督里有份了”(来3:14);基督徒成了“全业的主人”(kyrios panton,加4:1)。这很像是对《旧约》的模仿:“惟有你们是被拣选的族类,是有君尊的祭司,是圣洁的国度,是属神的子民[即他所拥有的子民]”(彼前2:9)。

另一种大体类似的倒转过程,出现在这对词中“等级较高”的词、奴役上。尊贵而正义的主,战胜或者说摧毁了原始残暴的奴役。正像耶和华击败法老一样(申29:2),基督废止了死亡,就是“死被得胜吞没”(林前15:54)。统治(的词义)在下述两种情况下被颠倒了:身为埃及国的奴隶,却为应许之地的自由所跟随;基督战胜了死亡,“藉着福音,将不能朽坏的生命彰显出来”(提后1:10)。

先前的奴隶,如今一变而成了“主人”,并与尊贵的主一起,去创造一个崭新的“共同体”美景:“[你们要归我]作祭司的国度,为圣洁的国民”(出19:6),这是在《旧约》中;或如《新约》中的神之国度,那里的居民们“[不再作外人和客旅,]是与圣徒同国,是神家里的人了”(弗2:19)。

这一共同体有两个重要的政治特征:首先,在新主人与至高的主之间,所设置的目标完全一样;其次,明确宣称新主人不拥有权利,所有的权力据说都属于至高的主。且简引如下。《旧约》说:“如今你们若实在听从我的话,遵守我的约,就要在万民中作属于我的子民;因为全地都是我的”(出19:5)。《新约》说:“你们在他里面也得了丰盛。他是各样执政掌权者的元首”(西2:10)。在王国中,“[再后,末期到了,那时]基督即将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了,[就把国交与父神]”(林前15:24)。在这种完美共同体的美景中,支配与奴役的原初对立就被彻底解决了。

所以,仅就修辞结构而言,从支配和奴役的原始对立开始所发生

的系统倒转过程，就是完美共同体的起因。尽管，这些词在不同情形下含义不同。对《旧约》、《新约》以及路德、黑格尔和马克思而言，这样的纲要构成了他们修辞结构中至关重要的成分，当然，一些重要的限定和差异是允许的。

路　德

路德神学包含着极大的悖论(paradox)，理解这一悖论的关键，一般来说就是两个词：对立与倒转。

路德勉力探究并详细解释保罗的神学结构，还运用各种方法对之进行评注。Antithesin facit Apostolus("使徒造成了对立")，路德在陈述保罗《罗马书》中的一个段落时这样说。① 路德完全明白对立在《旧约》中所起的作用，以及在他自已的著作中对此始终如一的遵循。他与伊拉斯谟曾就意志的奴役进行辩论，其中他一再重复道，"圣经通过对立来言说"，而与基督相对抗的一切都统治着人。② 这一观念在黑格尔哲学上的(修辞上的)对立(面)(Gegensatz)中再次出现，也在后来的马克思那里重复出现。

---

① 这里使用的路德著作的德文版是 D. Martin Luthers Werke(《马丁·路德著作集》)，*Kritische Gesammtausgabe*, *Weimar*, 1883——下引此版本简称 W. A.。路德的拼写原封不动地保留着，其拼写往往与现代德语有着意味深长的区别。

英文版是 J. J. Pelikan 和 H. T. Lehmann 的 *Luther's Works*(《路德著作集》)，American Edition, St. Louis and Philadelphia, 1955。下引此版简称 L. W.。

参见 W. A. 56，页 366。这段注释是有关《罗马书》八章 15 节的。还有："*Observanda autem hic est Antithesis*……"——此外，还应当注明，这里是一个对立，W. A. 40，卷二，页 423；参见涉及对立的其他文献：同前，页 409、414；页 374 论到了"*contradictoribus*"(矛盾)。

② "Si Scripturas per contentionem loqui concedes……"，W. A. 18，页 779。这在 H. R. Schmitz 的"Progrès social et changement revolutionaire, Dialectique et rèvolution"("社会进步与革命变革，辩证法与革命"，Revue Thomiste，1974)一文中被引述。这篇论文致力于研究辩证法在路德、黑格尔和马克思那里的连续性，我从中受益匪浅。Schmitz 详细讨论了 Enrico de Negri 的著作，*La Teologia di Lutero*，*Revelazione e Dialettica*(《路德神学，革命与辩证法》)，La Nuova Italia, Firenze, 1967。我大量吸收了这份出色的研究成果，它把路德的辩证法与黑格尔的辩证法联系起来了。

按保罗的看法，人的精神本性与肉欲本性处在一种对立或矛盾的关系中：依其精神本性，人是一个"内在的或更新的人"，而依其身体本性，则是一个"外在的或过时的人"。我们发现"同一个人中有两个人在相互敌对"。这种敌对基于《加拉太书》五章17节——"因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争"。[①]

所以，我们身处其下的"压迫"指的是身体的压迫（路德译为leyplichen unterdruckung）（W. A. 7，页27）。死亡、苦难、肉欲、罪孽以及尘世生命的转瞬即逝，所有这一切都与肉体生存的特征相关联，并且也是基督教所谓压迫或奴役的组成成分。

还有一种至为重要的制度成分归属于这种压迫。路德一再重复保罗针对律法的禁令。保罗想到了犹太宗教的组织结构，即摩西法典，因而想通过教会带来拯救。但路德将其时代的天主教会也添加到他那压迫性奴役的名录中，那些"教皇们、主教们和主子们"，他们

> ……如此大张旗鼓地炫耀权力、如此骇人听闻地实行暴政，没有什么异教帝国或其他尘世权力能够与此相比，正好像普通信徒还不是基督徒一样。由于这种歪曲反常的情况，（我们）对基督教的恩典、信仰、自由，以及基督自身的认识，都一起遭到毁灭性破坏，而代替这种认识的则是那属人的事工与律法（works and laws）所带来的难以忍受的奴役，直到有一天，像《耶利米哀歌》中所唱的，我们都变成了尘世最邪恶之人的奴仆（Kencht），这些人妄用我们的不幸，反去服务于他们卑鄙无耻的意志（L. W. 31，页356；W. A. 7，页29）。

以为在善工（good works）中可能找到正义的想法，这是一种"悖谬

（接上页）一位重要的路德宗学者，Gerhard Ebeling发表了如下看法："路德的思想总是包含着对立（antithesis），这是一种既强烈敌对但又相互关联的两个极端之间的紧张……"。Gerhard Ebeling, *Luther, An Introdution to His Thought*（《路德思想引论》），R. A. Wilson译，Fortress Press, Philadelphia, 1970，页25。

① L. W. 31，页344。路德还引述了保罗那句众所周知的格言："外体虽然毁坏，内心却一天新似一天"（林后4:16）。

的想法”,一个“利维坦”。路德说:

> 实际上,它们(事工)并非什么好事。它们欺骗人们,并使受骗者又去欺骗其他人,就像穿着羊皮觅食的狼群一样(L. W. 31,页363)。

对于这一系列压迫性奴役——身体的、教会的和事工的——的回应具有双重性:基督徒既是奴仆,也是主人。路德的重要论文“论基督徒的自由”(1520)中有如下说法:

> 基督徒是一切人(freyer herr über alle ding)的主人,是完全自由的主人,是无需服从任何人的主人。

基督徒是一切人(dienstpar Knecht aller ding)的奴仆,是完全尽责的奴仆,是必须服从一切人的奴仆(L. W. 31,页344;W. A. 7,页21)。

对这一悖论的解释——基督徒如何可能既是一名主人同时又是一名奴仆,然而却永远自由——直指支配与奴役这一主题的核心。我们已经概述过这种对立的倒转过程,由此过程,基本对立被解决,一个完美共同体的独特美景随着这种解决而出现。

作为一名奴仆,基督徒被命令遵循基督的道路:

> 虽然基督徒不受一切事工的束缚,他还是应当在这一自由中虚己(empty himself),主动承担一个奴仆的责任;他被造得貌似人类,在属人的形象中被找到;而且,正如他眼中所见,神通过基督曾经并仍在那样对待他,他要以(神待他的)每一种方式,去服务、帮助和对待他的邻居。基督徒应当慷慨地做这些事,除了神的赞许,无需他顾(L. W. 31,页366)。

富有效力的用语是,基督徒“应当在这一自由中虚己”,但这类正式的翻译太过精简。这话的拉丁原文(rursus se exinanire)将恢复或再

次复原的意思传达成了,通过承担用来服务于其邻居的"事工"来虚己。[①] 这样,可以说,基督徒将其压迫性奴役完全颠倒了,即他通过自愿地成为邻居的奴仆,使这种奴役(的词义)颠倒了。

当作为奴仆的基督徒获得一个主人的那些权力时,其身份就会再一次发生倒转。路德说,基督徒是"超越罪孽、死亡和地狱的主人",而且,基督徒"不受一切物(all things)的束缚并超然物外,因而他不需要任何事工来打造他的正义形象"(L. W. 31,页367,356)。此外,基督徒这个主人,不需要国王、祭司或者压迫性的教会等级制度来作精神引导,仅凭其"祭司的荣耀"和"君王的权能",就可以统治生命、死亡和罪孽(L. W. 31,页355)。

何以如此?路德凭信仰作答:

> 每一位基督徒,凭信仰而被提升(erhaben)到超然物外的程度,以至于依靠精神的力量,他毫无例外地成为一切物的主人;因此,什么也不能对他造成任何伤害(W. A. 7,页27;L. W. 31,页354)。

---

① 在拉丁文本中写着:debet tamen rursus se exinanire hac in libertate(W. A. 7,页65)。副词*rursus*在英文翻译中被遗漏了,这个副词衍生自revorsus或者reversus,也就是,折转或者回返。这在论文的德文译本中通过单词widderumb而被一再重复,文本中说:Und ob er nu gantz frey ist, sich widderumb williglich eynen machen seynem nehsten zu helffenn(W. A. 7,页35)——"而现在,当他(基督徒)完全自由了时,为了帮助他的邻居,他愿意再一次把自己变成奴仆"。

在"论意志的奴役"一文中,rursus的这种用法在略微相似的情况下被一再重复使用。路德说:"Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spoilum suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus(quae tamen regia libertas est)"(W. A. 18,页635)。"但如果更强大的一位(基督)来了,他战胜了他(撒旦),并把我们当做他的战利品。然后通过他的圣灵,我们再一次成了奴隶和俘虏——尽管这实为高贵的自由"。E. Gordon Rupp et al. editors and translators, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*(《路德与伊拉斯谟:自由意志与拯救》), The Westminster Press, Philadelphia, 1969,页140,着重为引者所加。下引该版本简称"Rupp"。

路德颠倒了奴仆和奴隶,即Knecht一词的词义,先前我们提到,它的对等词eved在《旧约》中,以及doulos在《新约》中也恰好以完全一样的方式发生了词义倒转。实际上,Knecht一词就是路德用来翻译上述希伯来和希腊词的。

这种内在自由中结合着基督徒的两种使命，由此，作为主人的基督徒与作为奴仆的基督徒被统一起来了。简言之，基督徒是"我们邻居的奴仆，然而也是万有的主人"；他们是"一个又一个基督，并仿效基督待我们的方式，去对待我们的邻居"（L. W. 31，页 367 - 68）。路德对此作了不同概述："在基督里，主人和奴仆是同一个人"（Das ynn Christo，Herr und Knecht eyn ding sey W. A. 18，页 327）。这样，对先前两种倒转模式的详细论述，就解释了路德关于基督徒之自由的悖论。

相应于人类两种天性间的矛盾的，是路德对两分世界的描述。其中之一是内在的和精神性的（ynnerlich，geystlich），而另一个则是外在的或身体性的（eusserlich，leyplich）。对这一二重性所作的最重要的政治描述，是路德关于两个王国的教义：

> 神授权了两个政府：一个是属灵的（spiritual、*das geystliche*），通过它，圣灵使基督徒和在基督之下的正义之人得以产生；另一个是属世的（temporal、*das welltliche*），它管制那些非基督徒和邪恶之徒，使他们——这无需感谢他们——被迫保持安静，并维持一种外在的和平。（L. W. 45，页 91；W. A. 11，页 251）

基督的王国对我们的眼睛和理智来说都藏匿不露，但却"已经存在于这个世界上了"，[①]并与世俗的世界一起进行统治，直到那些人都进入他们的属灵王国为止。随后，基督"将毁灭曾经有过的一切（alles……auff heben），并且要四面出击"。[②] 这会在最后一天发生，那时基督的信仰王国就将移交给神，"以便我们能够非常清楚地注视他，不带面纱，也无隐晦之词"。这将是从"隐匿的本质"（verborgen wesen）向"显白的存在"（offentlichen wesens）的变形（L. W. 28，页 125；W. A. 36，

---

① 参见 L. W. 13，页 247 - 48——属灵的王国"对我们的眼睛和理智来说都藏匿不露"。亦参 L. W. 28，页 125；L. W. 13，页 254。"已经存在于这个世界上了"，见 L. W. 12，页 103；还有"延伸到世界的每一个角落"，L. W. 37，页 282。

② L. W. 28，页 129；W. A. 36，页 575。这里，如先前所引述的，原始的奴役被"征服了"。

页570－71),在这点上,“神自己将是独一的主(allein Herr sein),并且独自在我们、他的孩子们中间统治”(L. W. 28,页124;W. A. 36,页568)。

在属灵的王国中,个人和共同体之间将会有一种完美的和谐。如果神独自统治王国的每一位臣民,并使他为圣灵所包围,那些臣民就只能去想去做圣灵要求他去想去做的事。路德称这种状况是“自发的”(das da heisse Spontaneus),就是说,在那里,“意愿、期望和爱,就是要真心实意地顺从并臣服这位主……就是要高高兴兴、心甘情愿地做诚实和顺服之人”(L. W. 13,页287)。路德说,“这样,他们就使自己完全顺从了神的意志”,那么,人就会“渴望神所渴望的”。[①]

此外,所有制度性权力结构的破坏,将“使我们所有人都成为平等的一员,并抹煞在皇帝、国王、贵族、市民和农民之间存在的一切差异。惟有神会带来一切”(L. W. 28,页128)。

在对支配与奴役的基本对立的解决中,我们已经指出路德的属灵王国表现出的典型特征:在作为主人的个人和至高无上的主之间,其目标完全相同,另外就是权力与冲突的缺席。这些就是在路德著述中反复出现的变形修辞之完整体系的基本要素。

属灵的王国并非只能是天上的国度,因为“我们可以在所期望的任何地方,升入天国,活在尘世,在上界或者下界,随我们所愿”。对于亚当的堕落,“造物的复原与更新,以及神的孩子们的自由”等事件(L. W. 12,页120－21),这算是一个解答。

为了引导对天主教会的抨击,尤其是对赎罪券(indulgences)事件的抨击,路德详细阐述了他的十字架神学。这一神学会在黑格尔那里(为不同目的)再次重现,随后在马克思那里则以更为迂回的修辞形式重复出现。

早在1518年,路德在海德堡辩论中谈到,真正的神学是十字架神

---

① L. W. 25,页381;*Quia vult, quod vult Deus*, W. A. 56,页391。亦可参见“所以我们毫不迟疑地去想去做他所意愿的一切”,Rupp,页140;ut velimus et faciamus lubentes quae ipse velit, W. A. 18,页635。

学(theologia crucis),它与归因于天主教会的荣耀神学(*theologia gloriae*)尖锐对立。在荣耀神学中,神因他的事工、他的荣耀和他的权力而为人所知;但依照十字架神学,神则希望由一个完全相反的标准,即由他的受难和他的软弱而被认识。"*CRUX solo est nostra Theologia*","惟有十字架才是我们的神学",路德如是说(W. A. 5,页 176)。

十字架神学的根据存在于基督的双重工作中,一种工作是"特有的",另一种是"异类的"(proprium et alienum)(L. W. 31,页 224;W. A. 1,页 612)。"特有的"工作包括"恩典、正义、真理、忍耐和友善……","异类的"工作则包括"十字架、劳作、各种惩罚、以及肉体的终有一死与坠落地狱……"(L. W. 31,页 224-25)。路德认为,我们必须与之保持一致的,正是神的异类形象:"我们必须与神子的形象完全保持一致"。[①] 这一点构成了路德攻击赎罪券的根据(basis):"谁不背起他自己的十字架,并跟随他,谁对他而言就一无所值,即使他被各种各样的赎罪券包围"(L. W. 31,页 225)。

路德对天主教会的指控,可概述在一个经常重复的独特比喻中:"十字架神学被取消了,一切都被弄得颠倒混乱"(evacuata est Theologia crucis suntque omnia plane perversa)。[②]

推至其极(pursued to its furthest extreme),十字架神学提出了一种观点,认为神的权能(power)具有否定性本质(negativa essentia)

---

① L. W. 31,页 225。亦可参见"因为以这种方式我们使自己与神保持一致,这位神不会把我们的任何东西看做或认为是善的。只要我们只把神的善认作是善,而把我们自己所谓的善认作邪恶,那么由此我们就已经是善的了……"。L. W. 25,页 383。

② L. W. 31,页 225;W. A. 1,页 613。关于告解室,路德与天主教会发生过争吵,其中他使用了类似的隐喻:"*Szo kerestu es umb unnd wilt mich zum knecht machenn……Sihe, das ist vorkeret ding*"——如此,你把事情搞得混乱不堪(upside down),还想把我也变成奴隶……看哪,这混乱不堪的一切。W. A. 8,页 157。这是路德最喜欢的隐喻之一,但它还有很多变种。关于 umbkeren,即翻转(overturn),路德著作的编辑们评注道:"Sehr oft bei Luther",即常常在路德那里找到。W. A. 34,Ⅱ,页 317、注 1。

西方天启传统中的教会分立(首开于《新约圣经》),大多数都围绕着这一隐喻及其相近的变种而得到详细阐述。参见我的相关论文"混乱不堪的世界",*Canadian Journal of Political and Social Theory*,Spring-Summer 1978,第二期,第 2 号。

(W. A. 36,页 393)。路德的意思是“对所有能够被感知、被把握和被理解的事物的否定……”,或者也可能是神“不可能被拥有或触及,除非通过否定我们所肯定的一切”。① 路德的神学以保罗为根基:

> 因为我们之中的一切都是软弱的和无用的:但在那样的虚无与无用中,可以说,神显示了他的力量(strength),其依据是这一说法(林后 12:9)“[我的恩典够你用的,因为]我的能力是在人的软弱上显得完全”。②

对路德来说,正是这种向着虚无的毁灭成为重生的前奏。在“论意志的奴役”一文中,神所拣选者的道路是“被贬抑并返归虚无,通过这样的方式,他们才可能得救”。③

否定性的神之权能,其否定性本质(negativa essentia)与我所说的倒转的力量(power of inversion)相对应。一位重要的路德宗学者阿特豪斯(Paul Althaus)把路德的神学概括为倒转的力量(Umkehrung),如下所述:

> (神)就是从无中创造、从对立(物)中创造的大能。经由对所有尘世规则和关系的倒转足可证实这一点。④

---

① L. W. 25,页 383;“*nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris*”,W. A. 56,页 393。

② L. W. 5,页 227;“*in illa …… nullitate et nihilitudine Deus ostendit suam virtutem*”,W. A. 43,页 585。亦可参见“……in deum……in sui nihilum”,W. A. 5,页 168;“万有的主同样也是虚无,即也是最卑贱的……”,L. W. 5,页 219;后者源自于这句:“*Dominum omnium, qui idem et nihili, id est, infimus est*”,W. A. 43,页 579。

③ Rupp,页 37;*ut isto modo humiliate et in nihilum redacti, salvi fiant*。W. A. 18,页 633。

④ *Sie ist die Macht, aus dem Nichts, aus dem Gegenteil zu schaffen. Sie erweist sich gerade in der Umkehrung aller irdischen Masstäbe und Verhältnisse*。

阿特豪斯(Paul Althaus),*Die Theologie Martin Luthers*,Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh,1962,页 41。

我吸收利用的有关十字架神学的一般讨论,参见艾索斯,*The Theology of Martin Luther*(《马丁·路德的神学》),R. C. Schultz 译,Fortress Press, Philadelphia,1966,页 25-34。

简言之，路德为人类开了如下的药方："……*nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando*……"——"放弃并倾空我们自己（虚己），总不看重我们的理智，但否定一切……"（W. A. 1，页29）。

正是从路德神学中的这种背离之辞——人类的"倾空"自我与否定一切——出发，黑格尔重拾并发展了他关于人在世上的作为与行动的主题。黑格尔使用了相同的修辞模式，以及大量相同的词汇，尽管他的意图往往与路德不同。少许简单的线索就足够表明一切。

正是在黑格尔论述支配与奴役的章节中，回响着路德的声音："*Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*"（"自我意识的确定性所认知的真理"）。常常可以听到被引用的路德的话："deyner warheit gewiszheyt macht mich, das ichs festlich glewb"（"你确然的坦诚……使我坚定地相信这一点"）。[①] 但这两种表达在侧重点上的差异，也反应在黑格尔的这一替换中：即将基督教的真理替换为个体的自我意识。黑格尔坚持认为：

> 这是路德宗的信仰……上帝因此仅仅是精神上的，他没有超越个体的实在，而恰恰是个体最真实的实在。[②]

路德的神学，即便被消除了宗教外观（Vorstellung），却仍保留在黑格尔启蒙的新"科学"语言中。黑格尔关于支配与奴役的著名寓言是《精神现象学》的核心。在寓言中，原初的奴役呈现于"万物的形态或形式中"（Gestalt der Dingheit）[③]，它令人想起保罗（或路德）的"［我们为孩童的时候］受管于世俗小学之下"（加4:3）。人的奴役藏于其有

① W. A. 2，页127；L. W. 42，页77。这些是常常被用到的路德的用语，比较此例，"*also mustu gewiss sein bei dir selbst, aussgeschlossen all menschen*"，W. A. 10，III，页260，因此你必须确凿无疑地在你的内心，排除一切旁人。

② 《哲学史》，卷三，页159。

③ 《现象学》，页234；德文版《现象学》，页150。

限性之中(Endlichkeit)。[①] 他受缚于"颠倒的世界"(verkehrte Welt),就直接当下以及整体概观两方面而言,这都是个刺激感官知觉的世界。[②]

寓言中神秘的"主"的权能,是"无条件的否定性能力,事物对它而言就是无有"("die reine negative Macht, der das Ding nichts ist")。[③] 黑格尔更精炼的表达是:否定性本质(negatives Wesen)。我们认为这是对路德的 negativa essentia 的准确翻译。

还要指出的是,黑格尔明确地把圣灵(Spirit)称做"这种倒转作用"(this process of inversion; dieser Umkehrung)(《宗教哲学》,卷二,页255;c125)。这种对圣灵的认识在基督的受难中已经向人类预示出来了,基督的受难本身就是一次倒转(Umkehrung)(《著作集》,卷十二,页303),也是所有人的榜样。

因此,"当完结之时,奴役将会逐渐成为它直接所是的对立面……并变化成长为真实而可靠的独立性"(《现象学》页237)。完全的自我意识将以辩证的方式得以实现,这种方式是向着内心的隐退,是在有

---

① 黑格尔把"有限的"这个词用作"邪恶的"一词的同位语:"自然的……有限的,即邪恶的东西,事实上是被摧毁的"(《宗教哲学》,卷三,页96)。另参,有限性(Endlichkeit)也被用作外在性或客观性(Äusserlichkeit)的同义语;另一物或其他存在者(Anderseyn)与缺陷(unvolliommenheit)(《著作集》,卷十二,页330)。归咎于有限性的这一缺陷存在于如下事实中,人类"能够以与其真实的内在本性、即他的内在精神不一致的方式生存"(《宗教哲学》,卷三,页123)。

在"信仰之语"中,黑格尔对有限性的陈述如下:"基督担负了(人类的)有限性,各种各样的有限性(Endlichkeit),它们最终渐变渐缩为那个罪恶之点(das Böse ist……)"。(《著作集》,卷十二,页301,我的翻译。另参《宗教哲学》,卷三,页92－93。)

② 《现象学》,页203;亦见页207。另参 H. G. Gadamer, *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*(《黑格尔辩证法,五项释义研究》),P. C. Smith 译, Yale University Press, 1976,页53:"在此,我们必须抓住这点,'颠倒的世界'实际上正是真实的世界……"。

③ 德文版《现象学》,页152;《现象学》,页236。在另一地方,黑格尔称主是"像纯粹虚无那样……绝对整全的神"(*allgemeine Wesen als der Nichtigkeit*),《现象学》,页263;德语版《现象学》,页173;否定的本质(*negatives Wesen*)或者完全的"虚无"(*Nichtigkeit*),《现象学》页225;德语版《现象学》,页143。另亦参"绝对的否定性",《现象学》页233－237;"这一存在的绝对否定",《现象学》页246;"绝对否定",《现象学》页226。

限世界中的自我区分。[①]

对支配与奴役这一寓言,我们不能进一步探究黑格尔对此做出的一般性解答的细节了。然而,最后的结果是一个"完全而彻底的融合与同一",或者换个说法,"反思中的统一"(reflexion into unity)(前揭,页234-256)。

这多半会让人想起,路德曾没完没了地苦苦思索基督的两种相反本性(他的支配与奴役)。路德坚持说,在基督里,"两个相反的极端处于争斗中"(*duo extreme contraria concurrant*)(W. A. 40,Ⅰ,页438)。然而,他的两种本性是"不可分割的",它们好像被"缠绕起来并成为一体"[②]对路德来说,这个问题终究是"不可思议的",而"愚蠢的理智"也不会有帮助。路德坚持认为,只有辩证法的规则(regulae dialecticae)提供了解决问题的线索(W. A. 39,Ⅱ,页279)。

黑格尔认为,精神(Spirit)在历史中的任务就是获得关于自身的知识,部分地是通过洞悉这些宗教表述形式的内在含义而获得,精神也如此这般"达到自由与独立"。这一过程(精神的任务)的完结则借助于"否定的奇特力量"[③]。精神与有限的或"颠倒的世界"的相遇被称作"否定的否定",[④]随后,这一用语又在马克思旨在实现共产主义的运动中使用。

一旦精神在历史中被赋予形体或肉身化,它就会把"上帝之国和社会性的道德世界联合在同一理念(Idea)中"(前揭,页380)。黑格尔心怀的理想国度,与路德的精神王国有着完全相同的目标:"其居民的私人利益是国家共同利益的一部分"(同上,页24)。

---

① "(意识)真正的归程是回到自身";"*Seine warhe Ruckkehr*... in sich selbst",《现象学》,页251;德文版《现象学》,页163。另亦参 Gadamer,前引此书,页67:"黑格尔的辩证分析……在拥有者(即主人)的自我意识中,找到了辩证的反转……"

② W. A. Tischreden,40,页67,69。这见于路德关于财产传递的教义之背景中。另亦参 W. A. 38,Ⅱ,页98 和 L. W. 22,页493。

③ 《现象学》,页93。另参"*Die ungeheure Macht des Negativen*",德语版《现象学》,页36。

④ 《宗教哲学》,卷三,页91,注1。另亦参"精神……不是只构建了一个单一世界,而是一个二重世界,一个分离的和自我对立的世界"。《现象学》,页510。

历史终结于理想的新教国家中:

> 在新教国家中,宪法与法规,以及它们的一些运用,使道德生活的法则及其进展具体表现出来。这种道德生活出自于,并且仅仅出自于宗教真理……而以那样的方式……首次变为现实。①

这算是一个体现完美共同体——黑格尔认为是允诺出现自由社会的证据——的理想的国家概念。黑格尔所见证的这些事件,其意义“通过精神而被认识,因为精神在历史中展现自身……世界历史终结于其中(精神中)”(前揭,卷三,页 16)。

马克思

马克思坚持不懈地对神学和宗教进行无休止的抨击谩骂,偶尔伴以(对神学和宗教的)勉强赞扬及其敏锐洞察。我们在此无法深入他讨论中的那些要点,但在与施蒂纳(Max Stirner)的辩论中,马克思却触及到了其论争的核心,即,基督教把注意力集中于对统治的错误释义上,集中于人类必有一死的存在(man's mortal existence)上:

> 为什么基督教要把我们从肉体的统治(*Herrschaft des Fleisches*)下解放出来,其唯一理由……是因为它认为我们的肉体、我们的欲望是某种与我们无关的东西;它(基督教)要把我们从自然的束缚解放出来,只是因为它把我们的自然本性看作不属于我们的东西。②

---

① *Hegel's Philosophy of Mind*(《黑格尔的精神哲学》),W. Wallace 译,Oxford University Press,Oxford,1971,页 291。

② Karl Marx,*Friedrich Engels*,*The German Ideology*(《德意志意识形态》),Progress Publishers,Moscow,1964,页 275。下引简称 G. Id.。*Karl Marx*,*Friedrich Engels Werke*(《马克思、恩格思著作集》),Dietz Verlag,Berlin,Bd. 3,页 237。该版马克思著作下引简称 M. E. W。

"基督教的辩证法"把人类的自然存在看成是一种外在的、异己的力量，当马克思宣称反对这一看法时，他认为这一观念出自于"一个颠倒的世界"(eine verkehrte Welt)，因此是"一个颠倒的世界意识"(ein verkehrtes Weltbewusstsein)。[①]

同样典型的是，马克思把资本主义的矛盾也称为颠倒的现象。他说，"*在竞争中，一切都显得混乱不堪*"。[②] 如今，人们发现这些现象更多地出现在人类历史或社会中，而不出现在与黑格尔的"否定辩证法"扯在一起的"纯粹意识"之中，或者如路德所断言的上帝的力量之中。

马克思注意到，根本问题在于人类生活于其中的社会和经济秩序，而不是人类命定的终有一死。马克思对"奴役"的释义再次彻底摆脱了前人之见；然而，他们论争的修辞结构，还是在马克思自己的历史观上留下了印记。要说清楚人类的压迫与解放，倒转与再倒转(reinversion)就是其要害。

下面，我们来把注意力放在马克思对支配与奴役这一主题的处理上。通过改变私有财产的形式，而将 Herrschaft 定义为统治，Knechtschaft 则是异化劳动(entäusserte[n] Arbeit)的不同形式、奴役。[③]

---

① Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*,(《黑格尔'法哲学'批判》), ed. J. O'Malley, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, 页 131。此篇下引简称 O'Malley。*Karl Marx Frühe Schriften*, ed. H. J. Lieber and P. Furth, Cotta Verlag, Stuttgart, 1962, Bd. Ⅰ, 页 488。该版更多的文献将在 *Frühe Schriften* 谈及 1962 年出版的卷一以及 1971 年出版的卷二时列出。

② Karl Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*(《资本论，政治经济批判》), S. Moore and E. Aveling 译出, F. Engels 编辑, 三卷本, C. H. Kerr, Chicago, 1996。卷三，页 244，着重为原文所加。下引此书简称《资本论》。*Es erscheint also in der konkurrenz alles verkehrt*, 自 M. E. W.，卷二十三，页 219。马克思关于"商品拜物教"(参见《资本论》，卷一，页 81－96)的学说被提及时，被作为是对理应兴盛的正当关系的"颠倒"。参见马克思《剩余价值理论》，第一部，Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1963。这一文本在第 377 页把 Verkehrung 译成"曲解(perversion)"，而在 378 页则译成了"倒转(inversion)"。参见 M. E. W.，卷二十六，页 365－66。亦参见，马克思在关于商品拜物教的演讲中的独特形象："它首尾倒置"，《资本论》，卷一，页 82。

③ Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of* 1844, D. J. Struik 编辑, Martin Milligan 译, International Publishers, 1964, 页 118。后引此书将简称为 E. P. M。*Frühe Schriften*, 卷一，页 574。

在马克思的第二手稿、《1844年经济学哲学手稿》(E. P. M.,下引简称《手稿》——译按)结尾处,有一些简略的注释,其中,马克思把联结资本与劳动的过程概述为统治和奴役。起初,它们共同发展,即便(彼此)分离和疏远,也"互为肯定因素并互相推进";然后,它们发展成对立面(Gegensatz)。[①] 变化的动力,不是共生双方相互的宽仁(benign)或互补(complementary),而是它们的相互敌对,"劳动与资本之间的对立"(der Gegensatz der Arbeit und des Kapitals)(同上,页590)。马克思在"手稿"中指出,这种对立是一种"指向最终解决的动态关系"。[②] 支配与奴役之间的这种内部对抗,在《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)中以更为详尽的方式得到再度阐述,并在《资本论》(*Capital*)中再次被提及。[③]

---

① E. P. M.,页126;*Frühe Schriften*,卷一,页584。

② E. P. M.,页132。这一对立结构在《神圣家族》中以更长的篇幅重复提及。马克思说:"无产阶级与财富互相对立(Gegenstäze);如此他们形成了一个单纯的整体……。无产阶级……被迫作为无产阶级去取消它自身,并从而取消它的对立面……私有财产。这是矛盾的否定方面,是存在于它自身中的不安定因素,它废除了并自我废除着私有财产"。

"在这一对立面中,私人所有者因而是保守的一方,无产阶级则是破坏的一方。前者试图保留这一对立面,后者则要把它消灭掉"。K. Marx and F. Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Critique*(《神圣家族或对批评的批评所作的批评》), Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1956,页51。德文本参见 M. E. W.,卷二,页37。

亦可参见"*feindlichen Gegensatz von Bourgoiesie und Proletariat*",资产阶级和无产阶级之间的相互敌对,见《共产党宣言》,*Frühe Schriften*,卷二,页858。

③ Karl Marx, Grundrisse, *Foundations of the Critique of Political Economy*(《政治经济学批判大纲》), Martin Nicolaus 译, Vintage Books, New York, 1973。原始的德语文本为 *Grundrisse der politischen ökonomie* (Rohentwurf), Dietz Verlag, Berlin, 1953。

下引英文版简写为 Grundrisse(《大纲》),德文版本简写为 Grundrisse(G)(《大纲》(G))。

《政治经济学批判大纲》为《资本论》铺垫了基础,马克思总结说,主奴关系是一套法则(formula)的组成部分,这套法则"构成了一个必不可少的酵素,引发所有原始财产关系和生产关系的发展、衰落与瓦解"。他还说,这套法则也成为资本最终崩溃的根据。《大纲》,页501;《大纲》(G),页400。亦可参见《政治经济学批判大纲》中阐明的经济发展纲要,页497-503。

在《资本论》中,马克思在其历史观察中重新回到这一主题:"从人们无论以任何方式开始为他人工作那一刻起,他们的劳动就表现为一种社会形式"(卷一,页82)。起初,譬如在

从严格的修辞意义上讲,“对立”(antithesis)在马克思那里扮演着相同的角色,一如在保罗那里被用来指称人的两种相反天性,以及在路德那里被用来详尽讨论保罗神学。这再次证明,正是从对立开始,变形修辞向着其天启的顶点不断推进。

与资本主义的“颠倒世界”一起出现的,是以上概括论述的人与社会的系统性再倒转。其修辞要素简列如下。无产阶级(马克思所谓的被压迫者),摆脱它自身“人性的完全丧失,就只有通过人性的彻底救赎才能赎回自身”;德语文本比较了 völlige[r] Verlust(完全丧失),和 völlige Wiedergewinnung(彻底救赎)。[①] 一个失掉人性的、被奴役的无产阶级变成了一个被救赎的和自由的无产阶级。这就是那场从被压迫者向被赞美者提升的“奴隶”运动——倒转了原初的实质含义。

但接着第二次倒转出现了——形式的倒转——被赞美的奴役如今变成了支配。在德国,马克思预见了一场局部性的或政治上的革命,在那里,工人阶级将解放自身,并实现普遍的统治(*allgemeinen Herrschaft*)。[②]他补充说:“只有在社会普遍权力的名义下,一个特殊的阶级才能要求普遍的统治”。[③]在《共产党宣言》中,马克思多次提到无产阶级的这一“支配(身份)”,比如,他们的“至高权力”(Herrschaft)。他明确指出:“工人阶级革命的第一步,是使无产阶级成为统治阶级的对立面……”[④]在修辞上这令人想起摩西对犹太人的许诺:

> [你若听从耶和华你神的戒命,就是我今日所吩咐你的,谨守遵行,不偏左右,也不随从事奉别神,]耶和华就必使你作首不作

(接上页)封建时期,这些社会形式基于“统治和压迫的直接关系”(unmittelbaren Herrschafts und knechtschaftsverhältnissen。我的翻译,参见《资本论》,卷一,页 91;M. E. W.,卷二十三,页 93)。正是这种对立引起内部结构的更大差异,并使得封建主义转变成为发达资本主义社会的生产、劳动和资本的要素。

① *O'Malley*,页 141-42;*Frühe Schriften*,卷一,页 503-04。

② *Frühe Schriften*,卷一,页 500。亦可见上引注 70。

③ *O'Malley*,页 140;*Frühe Schriften*,卷一,页 501。

④ Karl Marx and Frederick Engels,*Selected Works*(《选集》(两卷本)),Foreign Languages Publishing House,Moscow,1958,卷一,页 51,53。下引简称《选集》。*Frühe Schriften*,卷二,页 839,842。

尾,但居上不居下。(申 28:13)

同样,保罗说基督徒将成为"全业的主人"(加 4:1),路德也说,他要求得"高贵的权力",并支配生命、死亡和罪恶。

这样,我们了解了马克思的 Knecht 和路德的 Knecht 在修辞上的相似性,这种 Knecht 就是从压迫性的奴役转变为高贵的奴役,然后是对统治者或"主人"地位的倒转。

这种修辞方法也在涉及这对词的第二个词语时重复使用,这就是原始的(残暴的)私有财产支配权。回想一下保罗,在他看来,颠倒了死亡的统治,而给基督徒带来了永恒的生命。路德则认为,在最后的日子里,基督将摧毁世俗的王国,并统治归属于上帝的精神王国(*alles* ……*auff heben*)。

马克思认为,朝向社会主义的运动将在两个规定的阶段出现。首先是原始共产主义,"首次明确废除(positive Aufhebung)私有财产"(E. P. M. ,页 593)。肯定的表述是,这构成了共产主义观念的根据:"废除私有财产——初次作为全体共有的私产,肯定地说就是共产主义"。①

这种自我否定仅仅是局部的,因为只是私有财产成了"全体共有"。还有更为基本的需求有待满足——"社会需求"(E. P. M. ,页 155),即完全彻底地否定私有财产。马克思的目标是结束人类的异化历史,"摧毁人与他自己的产品之间的异化关系"(G. Id. ,页 47)。

正是在对"社会"全部历史问题的解决中,社会主义指向了最后一个阶段。在这一共同体中,人将拥有"完整的人类生命形式"(E. P. M. ,页 138 - 144)。这一出自《手稿》的明确陈述在《政治经济学批判大纲》中再次出现。马克思援引道,"他(即人类)创造性潜能的绝对产出……所有这种人类力量的发展",这是"它自身的终点……"(在此)"生产他的(人类的)整体"(《大纲》,页 488)。

---

① E. P. M. ,页 132;*Frühe Schriften*,卷一,页 590;"*Der Kommunismus* endlich ist der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums,Zunöchst das *allgemeine* Privateigentum"。

正是此种意义上的“理想整体”——“*die ideale Totalität*”[①]——刻画了马克思对于彻底地整合人与社会这一问题的解决方案。积极的动因是“作为统治阶级而被组织起来的无产阶级”(als herrschende Klasse),即它作为国家政权。[②]这样看来,无产阶级通常“将自身与社会联系、融合并等同起来,他们被看做或被承认是社会的一般代表……”,[③]无产阶级与整个社会拥有完全一致的目标。

当无产阶级(作为国家政权)与整个社会彻底融合并完全一致时,它的“统治”也变得短命了。最后,我的分析纲要将概述马克思明确要求废除权利的著述。马克思声称,政治权力不过是阶级对抗的结果,随着阶级的消亡,社会的最终进化将“不再有更多如此这般的政治权力”。[④]在《共产党宣言》那一著名段落中,马克思重申了这一观念:

> 当阶级差别在发展进程中已经消失,而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候,公共权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力,是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级,如果说它通过革命使自己成为统治阶级,并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系,那么它在消灭这种生产关系的同时,也就消灭了阶级对立的存在条件,从而消灭了它自己这个阶

---

① E. P. M. ,页 138;*Frühe Schriften*,卷一,页 597。

② 《选集》卷一,页 51,53;*Frühe Schriften*,卷二,页 839,842。

③ O'Malley,页 140;*Frühe Schriften*,卷一,页 500。

④ M. E. W. ,卷四,页 182;我的翻译。此段出自 *The Poverty of Philosophy*(《哲学的贫困》):

> 劳动阶级在发展进程中将创造一个消除阶级和阶级对立的联合体来代替旧的市民社会(bourgeois society);从此再不会有原来意义的政权了。因为政权正是市民社会内部阶级对立的表现。(中译参见《马恩选集》第一卷,人民出版社,1996,页 194。)

对比 *The Poverty of Philosophy*,Progress Publishers,Moscow,1973,页 151。也可对比“共产主义革命……废除一切阶级的统治及其阶级本身……”。G. Id. ,页 85;M. E. W. ,卷三,页 70。

级的统治。[1]（中译参见《马克思恩格斯选集》，卷一，人民出版社，1994年，页294。）

最后一句话在德语文本中是："*hebt …… damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf*"（*Frühe Schriften*，卷二，页843）。对比一下，基督"既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了"（林前15:24）时，保罗对上帝之国所做的规定。路德的译文是："*Wenn er auffheben wird alle Herrschaft, und alle Oberkeit und Gewalt*"。

这种对比揭示了天启想象共同的顶点。在修辞结构上，马克思的社会主义是一个全面的和无所不包的想象共同体，就如同旧约的"神圣民族(holy nation)"一样，如同新约的"整体基督(totus Christus)"一样，又如同路德的上帝之国、或黑格尔的理想新教国家一样。

在对马克思的修辞结构所做的这一纲要性概述中，那构成了其作品真正基础的社会与经济发展的巨大而复杂的网络，我们却几乎难以触及。不过，这也并非本文当下的主题。在仅有的少数几个例子中，这一经济发展纲要的修辞法受到相同倒转模式的推动，而我们业已将读者的注意力吸引到这种模式上了。

马克思对这种过程的一些想法，可见于《手稿》中对金钱的讨论。金钱是支配人类的原动力，也是产生压迫和异化社会的原动力。金钱取得了特别的权力，因为它把握了被俘获的"人类那不和、疏远和自我处置的类本性。金钱是人类异在的能力"（E. P. M.，页168）。马克思称金钱是"这种倾覆力量"，diese verkehrende Macht，他还详细阐述了倒转这一主题。金钱"对个人而言，是一种普遍的倾覆力量(allgemeine Verkehrung)，它使人们成了自己的对立面(in ihr Gegenteil umkehrt)，并把矛盾特征添加到其性质当中"。[2]

---

① 《选集》，卷一，页54。恩格斯的《社会主义：空想与科学》中有类似的段落："无产阶级夺取政权，并使生产方式变成国有财产"。但这样做，它也取消了无产阶级自身，取消了所有的阶级差异和阶级对抗，也取消了作为政权的国家……到了最后，它变成了整个社会的真正代表，它使得自身也成为多余(《选集》，卷二，页150)。

② E. P. M.，页169；*Frühe Schriften*，卷一，页635。

但倒转修辞法并不仅限于金钱。在《大纲》中，这 -主题更被推进到资本主义生产方式的领域中。马克思发现“倒转（Verkehrung）是资本主义生产方式的基础，而不仅仅是其分配方式的基础”。他说：“这种扭曲和倒转（Verdrehung und Verkehrung）是一种真实的[现象]，而不只是一个假定，仅仅存在于工人和资本家的想象当中”。①

当这一概念以完全成熟的形式出现在《资本论》中时，马克思论辩说，“显然，占有法或私有财产法……通过它自身内在的和无情的辩证法，变成了它们真正的对立面”（《资本论》，卷一，页 639）。而且，“由于无情的自然法则，资本主义生产将招致自我否定。这就是否定之否定”（同上，页 837）。

总结以上两种看法，我们发现，从路德与天主教会——想想那里“所有一切都被彻底搞乱了”——的斗争中，出现了十字架神学，它集中关注人的受难及其向虚无的堕落；而上帝的权能，作为 negativa essentia，即倒转的力量，必将带来人类的救赎：

> 基督教徒们必须承担主自己所承担过的一切（约 15:20）。他们必须首当其冲地忍受来自魔鬼和世俗的双重攻击，必须忍受碾压与践踏，以至于他们会感到……[如以赛亚所说]：“我会看到你践踏那些不止一次践踏你的人，如今你必须忍受这一次；而你将永世把他们踩在脚下”。②

在马克思看来，解放出自于：

> 伴随一系列激进事件的阶级的形成……一个使所有阶级消亡的阶级，一个因灾难的普遍性而具有普遍特征的社会……因为……在其上犯下了绝对的错误……（O'Malley，页 141）

① 《大纲》，页 831；《大纲》（G），页 715，716。

② L. W.，卷十三，页 260－61，谈及《以赛亚书》54 章 11 节和 62 章 4 节。

马克思把资本主义看成是一个“着了魔的、走邪路的[读作“颠倒”]和一团糟的世界”(die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt),[①]而共产主义则“翻转了先前所有生产关系和交换关系的根基”(G. Id. ,页86)

这些修辞句法在路德和马克思那里的出现,可谓不谋而合并互为印证(back to back or in mirror image)。跟随基督“异类”的道路,对路德来说就是人类最崇高的使命;而对马克思来说,资本对工人价值的贬低,是工人那最难以忍受之状况的罪魁祸首,也是他们的“虚无”或“非存在”的罪魁祸首。[②] 然而在两个事例中,这种“否定性”在修辞上均可看作“救赎”的“序幕”。马克思认为资本主义的最后阶段由于:

> 穷乏、压迫、奴役、退步、剥削的总量的不断增加;但是,人数不断增长,为资本主义生产过程的机构自身所训练、所联合、所组织起来的工人阶级的愤激反抗,也跟着在增长……资本主义私有制的丧钟响起来了。剥夺者被剥夺了(前揭,页836 - 37)。(中译参见《资本论》,卷一,人民出版社,1963,页841 - 42。略有改动。)

路德以基督的名义说:

> 当你认为你已经被吞噬或毁灭的时候,我将强使我的道路经

---

① 《资本论》,卷三,页966;M. E. W. ,卷二十五,页838。

② 资本在工人中间运作,却带来了他的虚无或非存在(ihreignes Nichtsein),《大纲》,页454;《大纲》(G),页358。关于这一主题在《大纲》中有很多变种。(英文版在此标明为Gr. ,德文版为Gr. G.)作为被客观化的劳动资本是“劳动者的非客观现实”(Nichtgegenstandlichkeit des Arbeiters),Gr. 512;Gr. G. 412;“真正的劳动是非资本化的劳动”(das wirkliche Nicht-Kapital ist die Arbeit),Gr. 274;Gr. G. 185;“劳动作为非资本”,Gr. 288;劳动是“资本的否定”,Gr. 274;或者是“非所有化”(Nicht-Eigentum),Gr. 页498;Gr. G. ,页398;工人的非存在(Nicht-dem-Arbeiter),Gr. G. 716;或者劳动是“作为与自身相关的否定……没有价值”(Nicht-Wert……sich auf sich beziehende Negativität),Gr. 296;Gr. G. 203。

过你,并且引领它到你站立并实行统治的地方。[①]

路德还补充说,信仰就是"相信生命从死亡中显现,堕落在救赎里终结"(L. W.,卷十三,页22-23)。当上帝"要使你升入天堂,他以带你入地狱的方式来做这事"。[②] 路德说:"简言之,上帝不可能是上帝,除非他先成为魔鬼。我们升不进天堂,除非我们先入地狱"。[③]

这样,三个多世纪以后,路德的十字架神学在马克思那里引起了共鸣。两个"王国"的降临在卓越的否定修辞法中被预示出来,无论是在神学,还是在政治学中。

语义学

从路德到马克思传承了共同的语义学,这一定程度上应归功于路德在德语语言上的杰出成就。路德在圣经翻译中"创造"了一个往昔(past),这就是未来德语文化和哲学所仰赖的语言基础。其中大部分内容当然会在马克思的语汇表及其语言形象中反映出来。

比如,关于人类的异化劳动,马克思使用了词组 *fremd*[*en*] *und ausser* (异化和外化)(alien and eternal)。这与保罗谈及以色列国民的异邦人时所使用的 *fremd und ausser*(中经路德的翻译)是一样的。[④] 在解释资本主义的异化现象时,马克思把这两个词语作为关键词给予了更为详细的阐述。在私有财产占统治地位的社会中,社会(对资产)的

---

① L. W.,卷五,页227。是一个关于《哥林多后书》12章9节的注释。

② Rupp.,页138;"*dum in coelum vehit facit id ad infernum ducendo*",W. A.,卷十八,页633。

③ L. W.,卷十四,31f,在 Paul Althaus 那里有引述,前引此书,英文版,页30,注12。

④ 马克思谈到"人异化于劳动并置身其外"——"*fremden und ausser ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit*",E. P. M.,页116;*Frühe Schriften*,卷一,页571。保罗描述的异化是,"[那时,你们与基督无关,]在以色列国民以外,在所应许的诸约上是局外人"——"fremd und ausser der Bürgerschaft Israels und fremd von den Testamenten der Verheissung",《以弗所书》二章12节。

这同一表达在《资本论》中重复时有着严格不同的含义,涉及资本主义生产条件的异化时即"Ausserlichkeit und Entfremdung",译为"异化和剥夺",M. E. W.,卷二十五,页838。

占有以疏离(Entfremdung)和异化(Entäusserung)的形式出现,而这些必不可少的形式恰是构成此种社会的基础(als die wahre Einbürgerung)。①

然而,Entäussern 一词有更为独特和有趣的历史,这在语义学上植根于基督的道成肉身。在路德对《腓利比书》二章 7 节的现代翻译中,我们看到(基督)"[反倒]虚己"(emptied himself)——"entäusserte sich selbst"。当路德于 1518 年首次处理《腓利比书》的这段文字时,他发现找不到一个直接的德语词,能与希腊词 heauton ekenosen 或其拉丁译词 semetipsum exinanivit 完全对等。② 只是到了 1522 年,路德才开始用 eussern 一词来作为他的翻译(字面意思是"向外"),此后他以不同形式保留了这个词,直至生命终结。③

路德用 eussern 一词翻译基督的道成肉身,接着,在翻译基督的被钉死十字架与升天(exaltation)时,他使用同一个词 geeussert:"und nun sich ganz geeussert und abgelegt die knechtische gestalt","如今(基督)完全虚己,并抛弃了他奴仆的形象"(W. A.,卷十七,Ⅱ,页 245)。

在第三种用法中,人自己以对比鲜明的方式、即摆脱人自身的形象,来仿效基督的道成肉身:

> 因此基督倾空(虚)了自己的神圣形象,这样他成为并采取了原不属他的奴仆形象。而我们,倾空了原属我们的奴仆形象,却采取了原不属我们的神圣形象,或者说受到原不属我们的神圣形象的支配(同上,页 241)。

---

① E. P. M.,页 119;*Frühe Schriften*,卷一,页 574。

② W. A.,卷一,页 119;他添加了一个同义词:(hat sich)gantz selber verringert,他使己降身或屈尊,并 er hat abgelegt die gestalt gottes,他放弃或去掉了上帝的形象。

③ 1522 年以后各种各样的同义词,包括 sich verzigen(现代德语是 verzichten,即抛弃或放弃——W. A. 中的这一同义词与路德的现代翻译 entäussert 可以互换,W. A.,卷十七,Ⅱ,页 237,脚注 1);sich enthalten,即戒除或禁绝;sich entledigen,von sich legen,or ablegen,即掩藏,去掉。W. A.,卷十七,Ⅱ,页 241-45。

后两种用法成了黑格尔围绕 entäussern 所展开的异化论题的语义学基础。黑格尔说,基督"承认人的本质是精神的,而事实告诉人们,只有剥除了人的有限性,并使之屈从于纯粹的自我意识,他才能达到真理"。"剥除自身的有限性"是在黑格尔原始的"sich seiner Endlichkeit entäusserte"。[①]

然而,黑格尔的意图与路德对这些语义学上的相似性的轻蔑态度十分不同。路德曾对人类的"事工"提出过严厉警告。但黑格尔却看到了一种根本上的模棱两可(ambiguity)。人通过他的创造性活动、他的"事工"来实现自我,但恰恰这种自我体现终归是对自身的异化(alienating);接着必然是,(人们)在道德或精神上摆脱这类活动而终止异化。黑格尔对动词 Entäussern 的使用不乏模棱两可之处。因此,尽管黑格尔绕过了路德对"(人类)事工"的谴责,他要在道德上摆脱"有限性"这一点却与路德的神学完全一致。黑格尔关于异化(alienation)与自由的主题就在 Entäussern 的背景下铺展开来。

马克思以完全不同的方式扼要重述了这种模棱两可,他从黑格尔那里借来 Entäussern 这同一个词却用于他自己的不同目的。人在世界上的自我实现,他向外部世界本真的自我表达可能(或应当,或像黑格尔说的那样)是一个肯定性事件。马克思在使用 ausser 一词时赋予了它一个肯定含义,比如 Lebensäusserung,意为对生命的肯定表达。人作为族类的一员而存在,并声称自己直接存在于其活动中以及他所创造的对象中:"他只能在真实的、感性的对象物中表达自己的生命"。对象是个体性的直接体现(E. P. M. ,页 181)。

马克思将其对词语的否定含义的使用,限制在那些在社会或制度意义上对人类来说是外在的(external)或相异的事物上。在这一社会背景下,对象之成为"外在"(对象),正是马克思一贯控诉的事情之一。比如,马克思对私有财产的控诉是,它"外在于人"——"ausser dem Menschen"。[②]

---

① 《历史哲学》,页 328;《著作集》,卷九,页 399。

② E. P. M. ,页 119;*Frühe Schriften*,卷一,页 574。

在资本主义制度下,人一旦成了市场上的商品,就被迫与他所生产的对象(产品)分离。这决定性地在人的类存在与自我实现之间达成了妥协,马克思一次又一次返回的正是异化(*Entäusserung*)的这一内涵。马克思的著作,作为其创造性生命之表现,又作为疏离和异化的劳动(成果),而遭到摧毁(subverted)。[①]对这一对立面的其他描述,可见于以下对比中:生命的肯定表达或表现(*Lebensäusserung*)[②]与生命的异化或疏离(*Lebensentäusserung*)[③];本质性生存的表达(*Wesensäusserung*)[④]与人类本质的异化(*Wesensentäusserung*)[⑤]。

于是,我们看到了 *entäussern* 这一术语辩证回旋的文本背景。从语义学上说,它的源头是在基督的道成肉身,却又从路德对这一术语肯定、褒扬的使用(人使自己从其物质性化身和他的"事工"中摆脱出来),转变为黑格尔模棱两可的使用(人成为囿于异化和对象化的存在),又转变为马克思全然否定的使用(人被迫与他自己的制造物分离或被剥夺自己的制造物)。路德与马克思的用法再一次不谋而合并互为印证。[⑥]

---

① 《大纲》(G),页366,为首次使用,另有 *Frühe Schriften*,卷一,页569,E. P. M.,页115,第二版。

② *Frühe Schriften*,卷一,页578,597,598,600,605,635,650,659,662。比较《大纲》,页462或470;《大纲》(G),页374。

③ *Frühe Schriften*,卷一,页598,623。

④ E. P. M.,页181;*Frühe Schriften*,卷一,页651,658。

⑤ E. P. M.,页187;*Frühe Schriften*,卷一,页658。比较类似的用法:"你的生存位置越低,你对自己生命的表达也越单薄(du dein Leben äusserst),你生命的异化就越深重……(dein entäussertes Leben)"。E. P. M.,页150;*Frühe Schriften*,卷一,页612。

⑥ 在马克思主义者中,几乎是整体性地在宗教上存在盲点并使用宗教性修辞,因此这些术语的原始含义(在他们那里)已经丢失了。最好的马克思主义学者 Georg Lukacs 在他的著作《青年黑格尔》(The Young Hegel)中,把整个一章的篇幅花在 entäusserung 这一概念上,并提出了一个缺乏远见的结论:

> 就 entäusserung 和 Entfremdung 两个术语本身来说,并没有什么新奇之处。它们只是用来翻译英文词"异化(alienation)"的德语词而已。在关于经济理论的著作中有应用……就我所知,在哲学上 Fichte 首次使用 entäusserung 这个术语……

Georg Lukacs, *The Young Hegel*, *Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, Rodney Livingstone 译,Merlin Press,London,1975,页538。

现代词语 aufheben 的变化历史与上述情形有着广泛的相似性，该词的一个含义是“废除(abolish)”，而另一个含义是“提升(raise up)”或“保存(preserve)”。这个词无论对黑格尔还是马克思的语汇库都至关重要。(它常常被译作“取代”，正如马克思在纲要(schema)中说的，在经济上一个阶级取代另一个阶级。)

在圣经翻译中使用这个词时，路德很自觉地把握了其截然分离的两个含义，而 aufheben 的两种相反用法在后来的德语中融合在一起了。黑格尔清楚地意识到，他用的这个术语其原初含义之一——“提升”，与耶稣的升天相关联。黑格尔对 aufheben 的使用，进一步证实了，他试图把宗教语言延伸到哲学语言中去。[①]

---

① 对第一个含义，“废除(abolish)”，我们已经举了《哥林多前书》十五章 24 节的例子。英文直译为：“……那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了”。路德则把这句译作“Wenn er auffheben wird alle Herrschaft, und alle uberkeit und Gewalt”(1546 年路德圣经)。“废除(Abolishes)”或“auffheben”是对希腊词 καταργισι 的翻译。这种用法在《哥林多前书》十五章 24 节再次重复出现，*Der letzte Feind der affgenaben wird, ist der Tod*(最后要废除的敌人是死亡)。亦可参见路德在《罗马书》三章 31 节和《希伯来书》七章 18 节的类似用法。

路德在翻译《撒母耳记上》二章 7、8 节曾举例说明了第二个含义，即“提升(raise up)”或“保存(preserve)”，“der Herr……nidriget und erhöhet, er hebt auff den dürfftigen aus dem staub und erhöhet den Armen aus dem kot……”——“主……使人卑微也使人高贵。他从灰尘里抬举贫寒人，从粪堆中提拔穷乏人……”可见，hebt auff 被用作 erhöhet 的同位语、提升。这后一种用法尤其重要，因为路德在《腓利比书》二章 9 节中，用“erhöhet”一词来翻译耶稣复活后的升天。路德也把 erhöhen 用作 erheben 的同位语(比较《以赛亚书》五十二章 13 节)。

德文词 erheben、erhöhen 和 aufheben 之间的可交换性很有限。“……erheben 可以很容易地替换为 erheben”(J. and W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig, 1854 - 1960，十六卷 32 册；卷三，页 851)。同样：“在含义上，最初与 erhehen 相符(等同)……但在多数情况下，两个动词中只有一个常见，并且语言学上的用法曾历经多次改变”(Alfred Götze et al., eds., Trübners *Deutsches Wörterbuch*, Walter de Gruyter, Berlin, 1939 - 1957，卷一，页 145)。

在黑格尔的说法中，基督的限度在他升天之后既被废止了，也被保存了；也就是说，他的限度被取代了，并作为上帝之中的上帝的“时刻”而出现。黑格尔对 aufheben 的使用，其宗教根据展示在如下段落中：“Weiter aber ist das sinnliche Daseyn, worin der Geist ist, nur ein vorübergehendes Moment. Christus ist gestorben; nur als gestorben ist er aufgehoben gen Himmel und sizend zur Rechten Gottes, und nur so ist er Geist”(《著作集》卷九，页 395)——“此外，精神赋形为可感的存在，这种存在只是一个过渡阶段。基督死了；只是作为死者，他才升入天堂并坐在上帝的右边；只有如此，他才属于精神”。《历史哲学》，页 325。相似的用法在《著作集》卷十二，页 125、248 中再次出现，分别在《宗教哲学》卷二，页 255 和卷三，页 35 中被译出。

马克思把这个术语用于超越私有财产、[①]超越自我疏离（selbstentfremdung）（前揭，页590，593）、超越异化（Entäusserung）（前揭，页645，658，659）的情形。“取消（annul）”和“保存”这两个含义，正切中马克思关于革命活动的概念的要害。但马克思用了一个特别的词组来概述aufheben的内在含义，这就是“肯定自己的对立面（affirms its opposite; *sein Gegenteil bestätigt*）”，[②]这与黑格尔的用法如出一辙，但其中黑格尔式的、与宗教表达的关联却已丢掉了。

在马克思和路德那里，还有另一些很典型的词语，它们捕捉到了突变或倒转的含义，在其中，潜在的冲突被悬置了并且转化为它的对立面。对马克思来说，共产主义，作为对人类的整体救赎，将“‘突然地’和同时地……”发生（aufeinmal）。[③]马克思最喜欢的词语之一是Umschlag，即“向对立面转化”。[④]马克思也提到“dieser dialektische Umschlag”，即“辩证的逆转（the dialectical rever-

---

（接上页）

接下来，黑格尔对aufheben的使用完全是语义双关，可以看出他对基督升天的引伸：“Dieser Tod ist ebenso wie die hochste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseyns und der Ent-öusserung, die Auflösung der Schranke”（《著作集》，卷十二，页302）——“就这样，死亡在其最极端的形式里，立刻成了一种限度，与此同时，自然的限度、当下的存在与疏离被废止和吸收，界线被取消了”。《宗教哲学》，卷三，页93。

马克思对黑格尔在E. P. M. 中的用法提出了进一步批评：“因此，取代das Aufheben一词的运用起到了特别的作用，否认（die Verneinung）和保留（die Aufbewahrung）——否认和肯定——被绑在了一起”。E. P. M.，页185；*Frühe Schriften*，卷一，页655。不过，Aufheben这个词在马克思自己的词汇表中成了首要概念之一。参看下文。

① E. P. M.，页134，136；*Frühe Schriften*，卷一，页593，595。亦参页556，592。

② E. P. M.，页158；*Frühe Schriften*，卷一，页622。

③ G. Id.，页47；M. E. W.，卷三，页35。

④ 《大纲》，页674。比较尼科洛斯（Martin Nicolaus'）的导言，见《大纲》，页32。Umschlag在《资本论》中使用时意指“翻转（turnover）”，我们这里不包括其金融的或会计的用法。

sal)"。[1] 在路德那里，我们已经提到过的一个对等词语是 umbkeren，——推翻或倒转："尽管有皇帝和教皇，我们的主上帝仍可以立即翻转一切"（*Unser* HERR GOTT kans bald umbkeren trotz Keiser, Bapst）。[2]

结论

马克思写道："往昔的德国革命，准确地说是理论上的革命：这就是宗教改革"（*O' Malley*，页 137－38）。恩格斯认为，路德创作的"胜利赞歌成了十六世纪的马赛曲（Marseillaise）"（《选集》，卷二，页 63）。尽管马恩持续不断地批判宗教，而他们两人的评论却常常与路德和黑格尔有着密切的历史关联。[3]

最后我们要说，马克思和路德所共有的基本修辞结构，并不依凭共同的历史传统、共同的语言基础，甚至也不依凭路德会教友黑格尔那颇有影响力的角色对马克思的影响，虽然这些影响至关重要并富于启发。正如前述的简短说明那样，在旧约和新约的原始叙述中，我们同样能够很好地辨识出这种修辞结构来。变形修辞，以其自身内在的强劲势头在西方社会发扬光大，已逾三千年。

保罗曾说："我们透过黑暗的玻璃看……"，信仰是"不可见之物的明证"。马克思对保罗观点的回应显得颇为笨拙，他断言，临到我们的思想意识，如同经过了暗室过滤一样，因此显得首尾倒置、混乱不堪。就如同"［在］自然的生命过程中……物体在视网膜上倒立成像一样"，这种［颠倒］也是"历史的生命过程"之内在本性（G. Id.，页 37）。

路德对修辞的阐释则显得质朴而明晰：那些我们相信对我们乃隐匿不见的东西，"一旦它确定无疑地成为我们可视、可感以及可经验之物的对立面，它就再也不能对我们深藏不露了"。[4]

---

① M. E. W.，卷二十三，页 610，注 23；《资本论》，卷一，页 640，注 1。

② W. A.，卷三十三，页 348。亦可参见脚注 37。

③ 注意马克思和恩格斯对一些参考文献的引用，那些文献是黑格尔在《历史哲学》和《宗教哲学》中针对路德所开列的，G. Id.，页 181。

④ W. A.，卷十八，页 633。在 Paul Althaus 那里引述，英文版，前引此书，页 56。

书 评

评色诺芬研究新进展

布策提（Eric Buzzetti） 著
高诺英 译

评 Wayne Ambler 译注《色诺芬—居鲁士的教育》，Cornell Unversity Press，2001；Amy L. Bonnette 译注，《色诺芬—回忆苏格拉底》，附 Christopher Bruell 导言，Cornell University Press，1994；Robert C. Bartlett 译注，《色诺芬—短篇的苏格拉底作品》，附义疏，Cornell University Press，1996。

一

康乃尔大学出版社和 Agora 丛书的主编庞格尔先生（Thomas L. Pangle）对色诺芬研究贡献巨大，以上专著的出版可谓收获的硕果。每本书里包含了色诺芬作品的译文，一篇或几篇不等，各个译文都附有详尽的注解和引人入胜的导论。这一系列著作的宗旨是：提供色诺芬著作最贴切的译文，为政治理论研究者和哲学研习者们铺设一条尽可能便捷的、理解色诺芬的路。施特劳斯（Leo Strauss）的影子在这些著作里随处可见。跟施特劳斯一样，这些成就斐然的研究者们奉色诺芬为一位严谨的思想家，一位地地道道的苏格拉底

式人物，对于他导师的初衷和精髓，他的心底非常清楚。布鲁尔（Christopher Bruell）在晚近的色诺芬研究中成就不凡，艾姆布莱尔（Wayne Ambler）、伯纳特（Amy L. Bonnette）和巴特莱特（Robert C. Bartlett）均十分佩服他的才识，声言从他那里受益匪浅。

艾姆布莱尔出色地翻译了色诺芬篇幅最长的著作《居鲁士劝学录》，这篇作品以传神和迷人的笔触勾勒了波斯帝国缔造者传奇的一生及赫赫功业。艾姆布莱尔精细的译文传达了他对此书的信念：《居鲁士劝学录》是一部“哲理小说”，探讨了政治和道德的基本问题。小说布局精心谨慎，内容也不乏杜撰。在导言中，艾姆布莱尔提到了这个细节，即在《居鲁士劝学录》的开篇，色诺芬写道，政治动乱是“人世注定的浩劫”，因为没人心甘情愿地屈膝于他人统治之下。片刻反思之后，色诺芬自我纠正，认可了居鲁士的功绩。他手握凌驾于一切之上的大权，“普天之下，莫非王土；率土之宾，莫非王臣”。这证明“君临天下并非镜花水月，对于一个以知识为武装的人来说，甚至唾手可得”（《居鲁士劝学录》1.1.3）。艾姆布莱尔争辩说：这可不是色诺芬对政治事务的最终立场，只不过是权宜之见，《居鲁士劝学录》正是要全盘考察诸如此类的意见。确实，居鲁士凭恃其学识，或者说他的御人术，最终带来了“吞并众国，打破国界，一统天下的普遍和平”。这篇著作希望居鲁士不但解决政治稳定性问题，而且实现世界和平。色诺芬开场的思考，仅是个引子，旨在引导《居鲁士劝学录》的读者重新考量居鲁士的功绩，以便检讨一下自己（对作品）怀有的期望合理与否。正如艾姆布莱尔所言，《居鲁士劝学录》可能涉及到的“不仅仅是居鲁士所学，还有他或明或隐地教导他人的内容”（8，n.5）。

艾姆布莱尔勾画了一幅富有启发性的居鲁士政治军事成就图，尤其重笔突出了那些当之无愧的个人品质。居鲁士不但是一位雄韬伟略的军事战略家和锐意进取的帅才领袖，而且拥有天赐的王者气度，“敏于洞察部下的心机和利益”，他身上时时自然地流露着诸如“仁慈、善良、大度、正义”的美好品德。居鲁士改革了狭隘的波斯寡头政制（Persian oligarchy），他自己正是在此体制中长大。革新后

的制度规定每个人要依凭个人的成就和品行获取相应的犒赏。这样一来，就打破了以往强加在波斯平民身上的枷锁。尽管有些平民天分高，可能会大有作为，以前因为政治上的排斥和穷困，一生就只能为衣食奔波劳碌。实际上，居鲁士最终还是放宽了奖赏的规定以结好同盟米底亚（2.2.17－28，2.3；同时见于8.6.7－13）。他的手下败将们都热心地拥戴他，赞他为慷慨的布施者和善良的好心人，其中一位经他亲手废黜的国王——克罗苏斯（Lydian Croesus）热切地奉居鲁士为名副其实的王（3.3.1—5，7.2.9—29）。居鲁士蒸蒸日上的重权看起来人皆受益，换种说法，他并非十恶不赦和毫无可取之处，因为居鲁士对于过去的不公正也嫉恶如仇。居鲁士一世的显赫功业似乎证明，政治统治与温文尔雅的高贵气度有可能联姻。马基雅维利（Machiavelli）的那句响当当的名言，说什么一个成功的统治者必须学得“富有谋略而不是善良，而且能够与时俱进地运用这个原则”（《君主论》15章），也就不攻自破了。据上所言，居鲁士开创了地球上普遍和平的新纪元。他大权在握，热衷于以德行赏，真像一位神意在人间的执行者，“一位人世间的神”，赏罚有度，深得人心。

居鲁士惠泽万民，他本人刚健正直。艾姆布莱尔提醒我们，这个印象在某种程度上也许真实，但须有所保留。第一节，色诺芬开门见山地指出，居鲁士统治的核心支柱是恐怖政策。密探间谍机构组织严密，作为国王的耳目爪牙，贯彻恐怖政策（1.1.5；8.2.10—12）。显然，居鲁士摧毁了波斯人的自由，此论人所共见。自居鲁士高登宝座，他的同胞们要向他三叩九拜，俨然一副主子派头（8.3.14）。说到居鲁士的重德敬贤，压根儿就不是那么回事。事实是这样的，“谁为国王跑腿儿、舔痔，谁就能捞到好处”。就是那些人们津津乐道的居鲁士一生中展示的优秀个人品质，细致分析之后就会发现疑窦重重。艾姆布莱尔点出诸多体现居鲁士如何仁慈大度的事例，但这些恰恰昭示着居鲁士在做这些事情的时候，是在耍政治手腕，为了满足一己之亟需。他笼络当地的君主，换取他们的热诚拥护，例如苟卜瑞阿斯（Gobryas）和伽达塔斯（Gadatas）。说白

了，居鲁士的原则是：顺我者昌，谁能助我征服世界，我才对他仁慈。同样，居鲁士的自我克制和严于律己也纯粹是他实现世界帝国雄心的手段而已。“他初建权力根基并一心强化扩张时，率先垂范，堪称艰苦朴素的模范。他不谋一己之私利，也没有给予他的波斯同胞任何好处”。一旦征服大业成功，当他“占有一切”之日，居鲁士作风陡转，心照不宣地印证了人性自私的真理。“他急不可耐地捞钱，并毫无餍足”（16；8.2.20—22）。

无论就准确性而言，还是全面衡量，艾姆布莱尔精细贴切的译文都会使得最近的两位前辈米勒（Walter Miller）（1914）和达克恩斯（H. G. Dakyns）（1914；重版1992）难以望其项背。艾姆布莱尔译了许多重要的希腊语汇，如，好（agathos）、美德（arete）、正义（dikaisoune）、高贵、美丽、美好（kalos）、自然（phusis）、灵魂（psuche）等。他尽可能运用恰当的现代英语传达文本原意，如此，那些缺乏古希腊知识背景的读者方能尽可能少曲解，从而领会色诺芬作品中的问题。哪些地方死贴原文行不通，在译者的一份英希对照词汇表和尾注里一览无余。艾姆布莱尔对原文的忠实帮助我们揭开了居鲁士邪恶、鲜为人知的一面。马基雅维利对此洞若观火，但由于对这位大人物的高贵过于崇拜和热爱，认为碧玉之微瑕仍不掩其光（参《论李维》卷二十三章），两位译者鬼使神差地将这些瑕疵掩盖起来。举个例子，在作品靠前部分，居鲁士所言分明就是扯谎。那时他带兵前往米底亚救援，骗他舅舅，自己明明手握三万雄兵，却硬说成两万（另参2.1.2并1.5.5）。正如学者乃登（Christopher Nadon）在其晚近的论文中一针见血地点明的那样，依当时的情境，居鲁士的隐瞒不足为奇。他以此夸大米底亚面临的威胁，让他舅父心生惶恐，并说服舅父为他的波斯军队装备更精良的武器。这支部队日后就成为居鲁士帝国的中坚军事力量（Nadon 2001，61—62）。在缺乏原稿证实的情况下，米勒和达克恩斯就擅自将“两万”改为“三万”使之与色诺芬在1.5.5中的三万相吻合。与之相反，艾姆布莱尔原原本本地重现“两万”，读者藉此可以认识到居鲁士诚实的品格并非确凿而毋庸置疑。

艾姆布莱尔译文的过人之处不胜枚举。色诺芬表明，居鲁士对“美德”同“美德的外观”之间的关系了如指掌。为了政治目的，他尽力装扮出一副德行昭著的模样。在一次对波斯上兵的演讲中，居鲁士强调对米底亚和胡尔卡尼亚（Hyrcanian）同盟军要“看起来公正”的重要性，那时正值他们分发第一批战利品前夕。只有这样，他说道，他们才会得到盟军的信任和热切的支持。我们得到的回报是权力和更多的财富（4.2.42—45）。艾姆布莱尔将 dikaios phainomenos 按希腊文本意译成“看起来公正”。米勒却这样翻译居鲁士告诫兵士的这段话：“为了展示我们致力于公平、公正”，达克恩斯的译法也半斤八两，去原意已远，道是“我们应证明自己对盟友公正”。米勒和达克恩斯展示给读者的只是被简单化和说教化的演讲。这是作者为后面的讲述打下的伏笔。居鲁士将改头换面，以一位至高无上的东方君主的形象出场，他不曾留心过什么正义，把朋友的财产和国民统统视为己有（8.1.16—20）。

除准确外，艾姆布莱尔的译文在全文连贯性上更胜米勒和达克恩斯一筹。这有益于读者鉴察色诺芬自己对居鲁士所创帝国的真实想法。接下来的一段中，色诺芬描写了居鲁士训练御林军的场面以及他鉴别、评价这支队伍的标准：

> [居鲁士] 如此这般区分敬意（aidos）和审慎（sophrosune）：要表现得受人敬重（hoi aidoumenoi），只需在公共场合对引起羞恶之物显得避之不迭就行。而审慎就是慎独，独处时也需自我克制（32）。居鲁士只有在应该表明他并未因沉迷纵乐而荒疏了美好事物的场合，才躬行他所认为的清心寡欲。也只有在这些时刻，他才乐于以身作则，尽享那些因令人愉悦才显得高贵的乐事。这样，居鲁士就为守卫他的宫殿的部队制定了井然秩序。这支队伍服从上级命令，彼此间相互尊重（aidos），相处融洽（eukosmia）。粗言恶语、打闹嘻笑在他们这里绝迹。乍一看，你还当真以为人人都是谦谦君子呢（8.1.31—33，Ambler 译）。

始终如一地将希腊词 aidos 和 sophrosune 分别译做“体面”和“慎独”，艾姆布莱尔使读者体认到色诺芬在两者之间所做的区分（31 节）。色诺芬把前者归之于居鲁士的军队，而后一种品质却被暗中去除了（33 节）。艾姆布莱尔嗅出了色诺芬的初衷。前面提到的所谓“军纪整肃”只不过金玉其外，在人背后的卑劣行径才是败絮其中。为突出此意，色诺芬强调，粗言恶语或打闹嘻笑没有被“发现”，“看起来”“你可能会认为”他们个个谦谦君子（33 节）。米勒和达克恩斯则是用两个不同的词译 aidos（达克恩斯用“谦虚”“崇敬”，“周到”和“体面”是米勒的译法）。这么译的后果是：那些不懂希腊文的读者无从明了色诺芬在三十一和三十三节中用的都是 aidos 这个事实，而在这种重复上，作者别有用心。色诺芬在三十三节否认了鲁鲁士的军队拥有审慎这一至关重要的品质。一些关键的细节透露出的作者本意经过不同语言间的捣腾就这样不见天日了。色诺芬的微言大义——即居鲁士帝国已为内部的堕落腐化困扰，这一史实也杳无踪迹。作者苦心经营的曲笔妙意，一经达克恩斯之手，便烟消云散。他是这么翻译三十三节的：“一看即知道他们是为了荣誉和热爱而生活的”。

根据这些（及类似的）误解，就不难看出米勒缘何质疑《居鲁士劝学录》的最后一章了。在他眼里，这一章转折之突兀，实在令人费解！色诺芬竟撕毁了他业已描就的波斯大帝国壮丽雄伟的画卷，笔锋陡转，帝国在纷争动乱中摇摇欲坠，居鲁士死后，它瞬间土崩瓦解（8.8；见米勒 1914，卷.2，438）。这一结局，在前文中已初露端倪，发展至此也在情理之中。读者能理解到这层，全赖艾姆布莱尔译文相助。艾姆布莱尔的翻译可谓尽原文浑然天成之势，极前呼后应之妙，令人把玩不已。色诺芬精心刻画的居鲁士形象，一度十分迷人、神秘莫测并模棱两可，乃因作者要激发读者的反思。天下一统、和平稳定、正义公平等在《居鲁士劝学录》开篇处陈列的希望能否实现呢？艾姆布莱尔的译文为这些深人的思考做好了最基本的准备。

二

如果说居鲁士是政治生活的典型，屹立于政治事业的顶峰，代表了色诺芬所思考的人类的生活之一极，那么，苏格拉底——哲学最高的代表人物，则属于与居鲁士的生活相对的一极。以我之见，伯纳特所译《回忆苏格拉底》是时下英语界最棒的译本，它含有详尽丰富的注释。既忠实希腊原意，英文又简明流畅，对色诺芬这一最长的苏格拉底著作的转达，堪称萃集译事之三美：信、达、雅。近150年的大半时间里，《回忆苏格拉底》、《苏格拉底的申辩》、《齐家》、《会饮》）倍受冷落，因为学者们对色诺芬的心智能力抱有偏见。即使人们普遍承认色诺芬是位天才军事指挥家或者（照极少数人的意见）是个别出心裁的作家，他仍难免遭受讥讽，说他心智鲁钝，难以企及他导师的学说。其中一份指责的证据是：色诺芬竟然对理念论未置一词，这可是柏拉图的苏格拉底最基本的形而上学理论呵！相反，我们发现，尤其在《回忆苏格拉底》中，色诺芬不厌其烦地讨论的是些平淡、乏味甚至浪费时间的话题。诸如吻男童（1.3）、打理家政（2.7）、护胸甲（3.10）、健身（3.12）和美食（3.14）等生活琐碎之事。在这本书中，苏格拉底的纯理论旨趣难得一见。看来，色诺芬一开始就否决了苏格拉底一生都在穷究自然现象或宇宙万理的定见，稍后他仅仅表明，苏格拉底曾经干过那个（《回忆苏格拉底》1.1.11—16；另参.4.3，4.7）。你如果有意详察上述定见，便会在伯纳特和巴特莱特的译文中找到确凿证据来推翻它们（［译按］指针对色诺芬的各种成见）。

布鲁尔在序言中标榜宗旨，“为挽时弊，此书愿助一臂之力，使热衷于苏格拉底的研究者们给予色诺芬的苏格拉底更多尊重和眷顾”。布鲁尔一开始就讲到，他发现色诺芬比柏拉图更明显地“在写作中注重他自己跟苏格拉底的交情”。例如，色诺芬一贯宣称，凡他所记录的苏格拉底言行，皆悉亲历。并且，“他经常以自己的名义谈论苏格拉底的生平言行，而柏拉图从未如此”。并且，“他时常大谈

一些他们对苏格拉底的印象”。然而，色诺芬在提及自己与苏格拉底的交情时，带着一股让人吃惊的矫情。的确，这似乎证明他“并不大看重这关系，甚至视之轻如鸿毛”。这种看法必须纠正。可是准确地说，那些关涉两人交往的章节确实显明，色诺芬对于苏格拉底的言传身教并非照盘全收（参《回忆苏格拉底》1.3.8—13；《远征记》Anabasis，3.1.4—10）。参照色诺芬自述的生平，我们可以知道，

> 色诺芬并未致力于在所有方面效仿导师，虽然他奉苏格拉底（一位哲人）纯净和简朴的一生为自己的模范。到此处方可下此论断，即面对苏格拉底，色诺芬期望他的读者也能如他自己那样。

布鲁尔论证道，这点考虑或许有助于解释色诺芬的苏格拉底作品的重大特点：“作品中哲学倾向微乎其微，而那类玄远之论在柏拉图对话中则比比皆是”。在《会饮》中，色诺芬以令人愉悦的嘻笑口吻，分寸得当地讽刺了苏格拉底圈子内某些谄媚者和臭名昭著之徒。布鲁尔在文中耿耿于怀的“哲学倾向”最典型的表现，要数柏拉图《王制》第一卷中苏格拉底对玻勒马库斯（Polemarchus）辩证式的考察了。在较理想条件下，它们至少包括，

> 热切地期望这个可能改变信仰的人转向对正义的关注，紧接着就是全面批评他有心无意间流露出来而又确信自己知道的那种正义。

如果说色诺芬常常暗中进行苏格拉底式的正义探索，甚而对探讨的结论也详细说明（尤参《回忆苏格拉底》3.8—9），可我们在他的作品中找不见例证，唯一稍微接近的例子也是精心描就的漫画，其意义模棱两可（《回忆苏格拉底》4.2）。因此，布鲁尔断言“色诺芬这里没有柏拉图《王制》和《高尔吉亚》的回音”。暂且搁置

这个论断，也许有人会说，就作为年轻人的教师来看，色诺芬就大大逊色于柏拉图。相比之下，他好像对把年轻人引向哲学无甚热情，比如指点年轻人去概括一下那些必须经澄清的论点，重新透彻地思考，以作为哲学生涯的必要预备。色诺芬的作品确实比不上柏拉图对话的宏富规模，但它们却相当纯净，没有那么多的粗鄙之物。柏拉图认为粗鄙对教学探索不无裨益：

> 假如哲学自身与粗俗誓不两立的话，那么，在以恰当的方式爱上哲学之前，那些准哲学家们则无法不食人间烟火。完成朝向哲学的转变，兴许还得对低俗的趣味汲汲而求，这么做仅仅为了有朝一日超越它。这么看，粗俗还真的不可或缺。如此一来，置身其中是不可避免的了。

由于对朝向哲学避而远之，色诺芬塑造了一个显然逍遥于鄙俗之外的苏格拉底。相信会有人注意到：色诺芬的苏格拉底写作迥异于柏拉图，那些充斥于柏拉图作品中的神灵降临的神话和荒诞离奇的寓言在色诺芬的作品中毫无踪影。令布鲁尔上心的粗俗形态指这样一种趣味或倾向，孟德斯鸠于《法意》中曾对此恶语相加：

> 独处时卑劣无耻，群居时端庄得体，一副道貌岸然的模样；并且……我是说我们在剧院看到确实如此。一个人肯定会利用道德所标榜的原则取悦他人，也必然因道德不齿之事令他者悚然。（卷 25，参卷 2）

简而言之，色诺芬并没有在任何地方宣布他笔下的苏格拉底比苏格拉底本人更“高贵”或“漂亮”（另参柏拉图《书简二》，314c2－5）。

我无意赘述布鲁尔对《回忆苏格拉底》练达的总结，这份总结富有启发性地概括了作品，下面我简要地提提他的几个重要观点。布鲁尔声称色诺芬是一位老练娴熟的修辞术大师，他力图使读者确

信苏格拉底被判死刑是不公正的，他重新使用了某种在柏拉图那里缺席的修辞术。特别需要指出的是，色诺芬重点强调（事实上是夸张）苏格拉底对日常生活的关注和追求，在他笔下，苏格拉底是位思考、言语、行动都不越雷池的平庸之人。为了保持这种形象，色诺芬对苏格拉底从事哲学的事保持沉默，尽管对于苏格拉底哲学的特点和宗旨，他也有自己的真知灼见（参1.1.11—16，4.6.1，4.7）。《回忆苏格拉底》大部分都是在讲：

> 苏格拉底并非泡在哲学里，他只是在与学生、亲人、各种伙伴或追随他的国民或其他人交往时，发表自己对家庭和国家事务的意见罢了。这意味着哲人在运用哲学对我们置身其中的大量事务和关系施加影响。

布鲁尔对每一部分都条分缕析，并重现了苏格拉底的交往和日常关注步步清晰起来的过程。他讨论了那个唯一由色诺芬或柏拉图讲述的故事（内容是苏格拉底试图教育自己的一个孩子）所蕴涵的意义（《回忆苏格拉底》2.2）。布鲁尔打乱了第39节的顺序并重整如下：

1.1—2：色诺芬驳斥针对苏格拉底的起诉；
1.3—7，2.1：苏格拉底告诫人们要虔敬和节制；
2.2—3：执拗的亲人；
2.4—10：朋友们；
3.1—7：渴望高贵之物或者政治荣耀的人们；
3.8—14：苏格拉底式的定义法；
4.1—7：苏格拉底式的教育；
4.8：苏格拉底的受审和死亡。

布鲁尔审慎的梳理中包含许多真知灼见，可以看出他对色诺芬作品是驾轻就熟。《回忆苏格拉底》中富有代表性的幽默或优雅篇章

也尽收文中，或许大家不会见怪，我在这里要重述一下布鲁尔以其强烈的感染力展现的色诺芬笔下苏格拉底最后的日子：

> 显然苏格拉底还留恋人间生活，虽然他觉得自己已经活得别无他求；但是一说到他的年龄，苏格拉底就认为在这个时候死去也不失为美事。或许我们仍旧在对他的死难以释怀——那是不公正的，证明这一点正是《回忆苏格拉底》的目的之一。色诺芬的《申辩》记录了他和他的苏格拉底如何面对审判。出席审判的人当中，有（Apollodorus）阿颇洛多罗思。色诺芬称赞他为“苏格拉底热诚的爱戴者和率真的同志”。苏格拉底被判刑后，阿颇洛多罗思说，“苏格拉底，对我来说，最难受的事情是眼睁睁地看着你被不公正地处死”。苏格拉底拍拍阿颇洛多罗思的脑袋，“我最亲爱的阿颇洛多罗思，难道你乐于看到我被公正地处死?”在色诺芬的苏格拉底写作中这是仅有的第二次，苏格拉底笑了，而此处却逗引我们不止一次地发笑。

以我之见，伯纳特的译文精微入里，远胜于出自马康（E. C Marchant）（1923）和特瑞代尼克（Hugh Tredennick）（1970，由 Robin Waterfield 修订，1990 年重版）两种现今流传最广的本子。伯纳特的既定目标是“运用简明的英语，尽可能准确、流畅地传达原意”。她始终贯彻这一原则，像艾姆布莱尔一样，尽量统一一些重要的希腊语汇，遇到特殊情况，则特别予以注明。而马康可就不同了。此公处理重要的希腊词语时，可谓是大肆发挥。以 kalos 为例，就有诸如“上好”、“正确”、“荣耀”、“优秀”、“漂亮”、“高贵”等多种译法。这些词里没有一个自相矛盾，kalos 一词含义颇丰，也容得下诸种译法。但是这些不同的词汇会遮住读者的目光，无从知道 kalos 在原文中何时出现，何处没有出现。如此一来，汇总文中色诺芬（或他笔下的苏格拉底）所有用到 kalos 一词的地方以便对照着思考、理解，就不大可能了。换句话说，读者以色诺芬精妙的遣词为向导，一窥苏格拉底关于“高贵”的思想就没戏了，马康塞死了这条路。

可能有人对此持有异议，认为马康的做法，较之于伯纳特的死贴原文，连色诺芬“论证的顺序和精心布排的词汇表也原封不动”的方法，会令译文更流利可读。但是，那些企图深入理解色诺芬的苏格拉底政治哲学核心思想的人，如果面对如此译文，就不免要碰上一鼻子灰。马康的那一大串同义词正是令人沮丧的根源所在。

马康缺乏一致性的译法蒙蔽了《回忆苏格拉底》中较大章节之间的潜在关联。比如说，第三卷前七章中写到苏格拉底如何同那些将会成为或已经是或者愿意当上雅典军事、政治领袖的人物交谈。色诺芬说他们是“渴求高贵之物的人们”（hoi oregomenoiton kalon，3.1.1）。这些章节为分析 kalos 开创了不少探索性的方法。它们还挖掘了许多主题，例如高贵的行为是否为实行者谋取利益、惟利是图的持家者和追求高贵的荣耀的人之间有没有本质的区别等等。之后，色诺芬笔锋一转，详细地记述了一段针对一个矛盾性问题——什么是高贵——的对话（3.8）。上面的七节有助于理解这个问题，如此安排，显然是色诺芬匠心苦运。马康在 3.1—3.7 中（但没有译成“美丽”）随时变换 kalos 的译法，这一行为取缔了我们对作者布局用意的知情权。而他在 3.8 却一律翻成“美丽”。结果，在希腊原文中一眼就能看出的联系在他的翻译中便杳然无觅处了。毫无疑问，这位译者把第三卷当成了“乌七杂八的对话松散凑集”起来的混乱物而不屑一顾。伯纳特始终如一地将 kalos 译作高贵（特例予以注明）保存了原文中昭然的关联。

特瑞代尼克比马康要更加注重一致性。他统一将希腊短语 kalos kagathos（aner）译作“实在的善”（人），至少在我所见到这个短语的地方都是这么译的。但他同样用各种各样的词语去译苏格拉底很多重要的哲学概念。以 arete 一词为例，他译为“美德”、“道德的善”、“勇敢”、“最优的品质”、“理念”等不一而足。紧扣色诺芬对 arete 的调度，关注哪里出现过（哪里没有用到）才是值得提倡的做法。读者也许会发现，比如说（姑且假设我们年轻无知但并不蠢笨），苏格拉底从未将“自制”（enkrateia）当做一种美德。他称其为“美德的一个基础”（aretes krepis），也就是说他把它看做手段，

如果对美德必要的话（1.5.4）。为什么在苏格拉底看来，自制不足以堪当美德的称号呢？他是不是认为，从道德的立场看，自制含义暧昧，它能与邪恶并存，还可以为其所用：毕竟，一个自我克制的罪犯肯定比一个意志不坚的家伙更容易达到目的（另参1.5.3）。悉心留意色诺芬遣词用语的读者定会发现许多此类的关于美德的思想。特瑞代尼克可能已经开始寻思：色诺芬只是位保守的说教者，热情和决心有余，深沉与灵敏不足，天资鲁钝，难登苏格拉底包罗万象之学说的堂奥。近来《苏格拉底回忆录》的译者当中，惟有伯纳特保持了原著的风貌，成全了这种审慎精细的阅读。有人也许会指摘说伯纳特只是呈现了色诺芬的原样，而没有试图去“发展”《回忆苏格拉底》，但是她让读者自己评判这本书，当我们读它时是否觉得是件开卷有益的赏心乐事。色诺芬道出了智慧的真谛，给我们指出了通向智慧——我们心向往之——的道路。[1]

三

《色诺芬的短篇苏格拉底作品》由巴特莱特主编，含《申辩》、《齐家》、《会饮》、一篇导言和几篇疏解文章。编者通过展现色诺芬“所理解的苏格拉底生活的内涵”，旨在鼓励人们纠正盛行的偏见——“作为一名战士的色诺芬要比苏格拉底门徒色诺芬优秀得多”。在导言中，巴特莱特论证道，色诺芬声名陨落始于十九世纪，那是因为人们对他的道德品质和爱国精神大不以为然。而今天的名声败坏是由于人们没有正确领会他的写作，或者说他的修辞术。巴特莱特认为，色诺芬掌握了苏格拉底修辞术的三昧，他运用自如，做到了“见人说人话，碰鬼讲鬼语”。这种修辞术的精髓，色诺芬在《回忆苏格拉底》描写苏格拉底言谈的特色时早已阐明：“如果有人

---

① 勘误：伯纳特所译《回忆苏格拉底》4.3.13中最后一句应为：

……；宇宙中的一切皆美好、高贵。那个安排和保持了宇宙秩序的人，那个使万物完好、健全并永为我们所用的人，那个使万物从不出错地，且比思想还快地服务于我们的人，我们看到他的最伟大作为，可是他管理万物时却隐于无形。

反驳苏格拉底说，某物根本没有弄明白……他就让整个讨论退回到起点”，也就是说，苏格拉底致力于退后，在双方达成一致的基础上，回到所讨论问题的前提上。这样一来“真理甚至对于反驳者们也一清二楚了”。假如面对的是静坐默听、一言不发的听众，苏格拉底就会一直讲“什么是大多数同意”的基础，就是说，他捍卫传统或大众的意见。这种情况下，苏格拉底在乎的是“言辞的无害”，而非真理，他力图避免毫无价值地激怒听众（见《回忆苏格拉底》4.6.13—15）。巴特莱特视色诺芬为一个具备安全言说能力的作家，这点同他的导师无异。他提醒读者注意可能性，至少苏格拉底的出场就是提到过的双重修辞术的应用。苏格拉底修辞术的精华在色诺芬的苏格拉底写作中绽放得淋漓尽致，无人可比。懂得修辞术，解释者才能瞥见，

> 一个崭新、迷人的色诺芬，他“神清体健、风度翩翩、灵活善变”，这不仅使色诺芬早先真实而吸引人的历史形象易于理解，而且证实了它。

巴特莱特主张，彻底地复原色诺芬取决于两个附加条件。其一，面对色诺芬的苏格拉底作品，我们必须抱开放的探索心态；读者要明了这种可能——即色诺芬在人类最美好的生活方式这个至关重要的问题上有东西要教给我们。惟有期望色诺芬已经厘清甚至解决了这个关键问题，才会促使人们对色诺芬的著作，具有应当和足够的重视。第二，由于今天读者中不懂希腊语者居多，忠实于原文的准确翻译就显得特别重要。巴特莱特所编的这本书里的译者，力争“尽力用最贴切的英语翻译希腊词语”，使读者“跟随重要词语的位置和用法”。同时他们深知这么做“有时候表达会显得朴实和笨拙”，然而据这些学者看来，同“最本原地获悉色诺芬实际上说了什么”相比较，这么做利远大于弊。鉴于篇幅所限，我打算讲讲疏解的文章，所以就不再详细地对本书的三篇译文发表意见。简单地提一下，《申辩》的译者为 Andrew Patch，《齐家》是 Carnes Lord 翻

译，这次的修订重版是为了配合《色诺芬的苏格拉底言辞》（施特劳斯，1970）。巴特莱特翻译了《会饮》。每位译者都奉“用语一致、紧贴原文、流畅可读”的原则为圭臬。因此，译作读起来一定充满乐趣且使人受益良多。那些色诺芬的倾慕者定会在这里探索到更多的奥秘，虽然我只是简略地概述了艾姆布莱尔的《居鲁士的教育》和伯纳特的《回忆苏格拉底》，却也小有收获。

第一篇疏解文章的作者是庞格尔，解读的是《申辩》。作者主张，我们今天必须充分重视《申辩》，它是现存为数不多的苏格拉底在受审中发表的辩护词的现场记录。除却它的史料价值，更为重要的是，《申辩》突出了哲人与政治社会关系的关键点。庞格尔认为色诺芬的《申辩》意在促使读者思考苏格拉底的审判和死刑时反思下列问题：

> 苏格拉底，或与他过着同样生活的同类们与社会中其他类型的人冲突的根源究竟何在？这种冲突能够黯淡下去或释然吗？我们可否将一篇“苏格拉底”的演讲看作通道或桥梁，苏格拉底式的哲人与这个社会细若游丝的和解借助它可以达成？如果可以，又是什么样的和解和桥梁？

庞格尔文中最精彩的是第一部分。他剖析了受审时苏格拉底从容不迫地为自己辩护，于生命的终点恢复了“侃大山（big talk）”或“夸夸其谈（boasting = megalegoria）”的原因。表面上看，苏格拉底的夸夸其谈非常粗鲁、放肆，倒更像真犯了他将被宣判的罪行。色诺芬《申辩》的目的是为苏格拉底的行为辩解，他隐约给出这样简单的说法：苏格拉底已经年老，以至于认为死亡于自己此时的生命更为相宜；所以他“出言不逊……以至于触怒了陪审团判了他死刑，且死法比较不那么痛苦，使他逃脱了老年的各种困扰”（20；另参.5—6小节）。庞格尔表示，这种太过简单的解释无法达到色诺芬的目的，他的一种依据是，苏格拉底否认自己打算在这次申辩中被处死刑（第九小节）。如果我们相信这个否认，不把它看作“反

语”，苏格拉底的“夸夸其谈”便不是唯一、最有效导致死刑的手段，死刑已成为确凿的事实之后，这更毫无必要。可苏格拉底直到审判结束，一直都目中无人，自夸自大（24—27）。事实上，色诺芬最终要说的是：苏格拉底申辩的目的不是获得死刑，而是“表白自己既非不敬神，也非不正义”；他甘愿以生命为代价为自己正名（23；22—23）。据庞格尔之见，色诺芬提醒读者留意的真正问题是：

> 基于什么样的原因，才导致这样的结论，即像苏格拉底这样的哲人面临亵渎城邦神和败坏青年的指控时，傲慢的夸夸其谈会使自己显得既非不虔敬，亦非不正义……怎么就能够说激怒陪审团，苏格拉底死劫难逃，就会令他看起来无辜？

要回答这个问题，在庞格尔看来，我们得从了解赫尔默格尼思（Hermogenes）这个人物的特点入手。色诺芬的《申辩》是通过这个人的眼睛来看的，这次申辩对这个人来说也至关重要，对于赫尔默格尼思这种类别的人，苏格拉底打算用“侃侃而谈”吸引过来。庞格尔进一步说：赫尔默格尼思仰慕苏格拉底（以及像苏格拉底那样生活的人们）并且在雅典的政治界身负众望。他出身名门贵胄，受过良好教育，虔敬，自豪，充满活力，一副贵族派头。但是，赫尔默格尼思也为贫困所迫，由于鲜为人知的原因，他失去了对家庭财产的继承权。比不得他那个臭名昭著的兄长盖里阿司（Gallias）——这一位常常资助智术师派，且出手阔绰。赫尔默格尼思在城邦中没有担任重要的神职，徘徊在雅典社会高层的边缘；他“既属于，又不属于传统贵族的最高圈子”；我们甚至可以揣测，“他那出格的傲气里充满了令人同情的抗争——抗争城邦和家庭传统强加于自身那非常低下的地位”。赫尔默格尼思在边缘挣扎，很容易将苏格拉底式的哲人引为意气相投的同类。如果他纯良的心性得到适宜的扶植，他也许会成为苏格拉底的盟友和忠诚的捍卫者。在庞格尔眼里，苏格拉底的“侃侃而谈”，尤其是他夸耀自己绝对的独立性和神一般的自足性，就是那种扶植的努力和尝试：

> 赫尔默格尼思将自己所理解的苏格拉底学说奉若神明，他误解了哲学生活的至高所在，那是哲人非凡的、受神启的对政治生活的超越。

《申辩》的政治教诲可总结如下：苏格拉底式的哲人同那些天性纯良并热爱哲学的人往来，扶植他们，以此将自己隐藏在他们的盛名之下，争取他们为自己在政治上辩解，苏格拉底式的哲人和他的圈子就会赢得一定的庇护。庞格尔进而表明，这种自卫策略可能不尽如人意。一来，赫尔默格尼思“正陷入四面楚歌的境地”，二来“作为演讲者，他能力不足，才气有限”。还有人会补充说虽然赫尔默格尼思与苏格拉底的交往在审判之前早已开始，苏格拉底未能幸免梅勒图斯（Meletus）的指控。实际上，“就他自身而言，赫尔默格尼思耻于为苏格拉底招揽尊敬和声誉”；他的“作用和重要性……作为苏格拉底的代言人被充分实现了，不是苏格拉底自己的功劳，而是色诺芬这位修辞天才实现了它”。庞格尔提出，“指出苏格拉底自我保护策略的致命缺陷”是困难所在。

庞格尔文章的第二部分短小精悍，启发良多。他得出了些前瞻性的见解。例如，苏格拉底关于善和快乐的看法、苏格拉底的转向、他的自豪及对虔敬和正义的认识。庞格尔最有价值的发现就是：苏格拉底好像认为，哲人的公正就单单是“避免犯错”（35；另参第三小节）。这是否意味着，庞格尔追问道，哲人没有义务为普遍的善做积极的贡献？他综合了色诺芬四篇苏格拉底作品中的许多段落章节深入分析了这个重要而深远的问题。他总结道，《申辩》对苏格拉底的正义进行了“深度透视”，虽然夸张了苏格拉底的气概和傲骨。直到那天的结尾，《申辩》也几乎没有触及苏格拉底智慧的精髓。因为作品在展现这位哲人时，是“以赫尔默格尼思这类心性之人的目光来观看的，而这人根本就缺乏对苏格拉底最深切的需要和欢乐的鉴赏力”。

如果说苏格拉底在《申辩》中唱的是主角，他喋喋不休地向一位雅典公民吹嘘一身优越的美德，向他的听众公开表达了某种鄙夷，

那么，在本书的第二篇色诺芬作品——《齐家》里的出场，苏格拉底则完全是位掩藏锋芒的人，恭敬地希望获得体面的伊斯霍马霍斯（Ischomachas）的教导，伊斯霍马霍斯是位富有教养的贤人和卓越的雅典公民。为我们解析这篇作品的还是艾姆布莱尔，他的分析对读者十分有帮助——意图简约，却达意淋漓，这也正是色诺芬作品的曲奥所在。追随施特劳斯的解释，艾姆布莱尔认为，《齐家》写的是苏格拉底著名的朝向政治哲学的“转向”，且写得很逗。阿里斯托芬在《云》中对苏格拉底的讥讽促进了这个转向。艾姆布莱尔坚决主张，“《齐家》不是一下子就决定要揭开苏格拉底最深的秘密”，但他十分有把握地说，这篇作品照亮了苏格拉底哲学的特色和目标。

在《齐家》中，表面上苏格拉底要去找一位富贵的纨绔子弟、年轻的朋友克利托布勒斯（Critoboulos），这位朋友急需学习如何合理地持家。让这个年轻人确认自己的经济状况摇摇欲坠、迫切需要他亲自照料之后，苏格拉底建议农业是他适宜的谋生之道，苏格拉底重述了自己曾和那位“高贵、善良的”伊斯霍马霍斯进行的富有教育意义的谈话，伊斯霍马霍斯将很大一部分精力投注在如何有效耕作上（参15—19）。根据艾姆布莱尔的观察，苏格拉底去找克利托布勒斯，初衷不是为了仿效后者贤人般的旨趣，而是为了深入考察高贵和善的关系：“苏格拉底认为，同贤人打交道是他的哲学追求使然”。苏格拉底重述那场谈话，同样，也不单出于理论上的目的，它将会把一个朋友从经济窘迫中解救出来，同时更主要的是“传达了苏格拉底对贤人的认识”，对于喜欢逗乐的克利托布勒斯来说，这场谈话可能没那么有趣，而色诺芬同那些静默的友人们却一道儿聚精会神地倾听苏格拉底的重述（104；另参.1.1；3.1，12）。

《齐家》的前六节是苏格拉底同克利托布勒斯的对话——作为苏格拉底重述的引子。艾姆布莱尔将这段对话分为两部分：“苏格拉底的家政学”和“伊斯霍马霍斯的渴求”。他强调，苏格拉底关于财产、家政管理、城邦自由、城邦责任的观点不属于那些一般富贵人家。例如，苏格拉底提出一个财产概念，就截然不同于法律上的规定，它看起来惟“有用”和“有利”是图，苏格拉底如此定义财

物，“财富如果于我们无利就非真正的财富”，这个概念暗中针砭了一般人对财富所持的错误看法和日常经济行为中的愚蠢行径，那些都违背了我们灵魂中有益的东西。同样，苏格拉底对自由民的义务大加指摘，把“伊斯霍马霍斯为神、城邦、外邦友人、本国同胞、朋友们的服务看做负担，且除负担而外，一无所是”。苏格拉底对那些所谓的腾达君子们深恶痛绝，当然不会乐于屈身从事此类公共事务（另参11.9）。当与伊斯霍马霍斯的对话对照时，艾姆布莱尔展示了克利托布勒斯的对话部分如何作为绝好的参照，因为，在这部分提到或暗示了苏格拉底的许多公职。它帮助我们理清，在何种程度上苏格拉底仍未被伊斯霍马霍斯的观点和整个生活方式说服，即使在他们那令人难忘的相遇之后。

向克利托布勒斯夸奖务农是种高贵、愉快、有利的事业后，苏格拉底开始重述他与伊斯霍马霍斯的谈话。谈话中最显眼的就是伊斯霍马霍斯关于如何教育他妻子的大量陈述了。他妻子年仅十五，结婚之前，见闻和经历都很少。伊斯霍马霍斯施教，目的就是要让这位不为人知的妻子知道“她的任务是什么以及为什么应该勤勉地完成”。因为伊斯霍马霍斯认为妻子的责任（丈夫也一样）都是神规定的，他自然而然地倾向于勾勒一种自然神学，在艾姆布莱尔看来，这揭示了许多关于伊斯霍马霍斯热衷之事的基本原则：

> 至少在某些方面，苏格拉底关注妻子的教育也不失为理解丈夫的途径；于是引发了伊斯霍马霍斯为他的高贵行为寻找终极支持的言论。

依据伊斯霍马霍斯的教导，在自然和法律之间，或者说，在神据各自天性规定的男女职事和法律赞赏的高贵行为之间存在着根本的一致与和谐。他还认为法律嘉许的高贵之于他更为有利，尽管他可能抵制自己去把它当作“非常之快乐和有利”。毋宁说，伊斯霍马霍斯似乎坚信他高贵的举止含有以自我为牺牲，来侍奉神灵的意思，他相信或者希望他的行为为神鉴察，并恰如其分地赐他应得的奖赏。

艾姆布莱尔指出，但是，伊斯霍马霍斯的自然神学“尚无以确认自己的（高贵）行为会得到神的嘉奖”，他多少清楚对于他的生活方式，“神只提供些不充分的支持”（119—120；另参 7.31）。尽管已深谙此理，伊斯霍马霍斯如果仍旧是一位坚定信仰者的话，他“所持有的对神的信仰不是直接立足于自己对自然的观察之上”。他患得患失，那群他为之祈祷、向之献祭、憧憬着得到他们赏赐的神灵“远在天边，捉摸不定”。

接下来的篇幅明朗并深化了苏格拉底和伊斯霍马霍斯之间未曾言明的冲突，而整个作品要揭示的正是这个冲突。最关键的章节可能要数第十一节了。在这里苏格拉底就自己的一贯作为询问伊斯霍马霍斯，并表明苏格拉底已经选择了“一种根本不同的生活”。苏格拉底明确宣布，比如，他不把挣大钱放在心上，他身无长物，对于伊斯霍马霍斯的高贵风度（指对钱财的孜孜以求），是鲜明的对比和障碍（另参 11.9）。艾姆布莱尔的分析充满了真知灼见，在伊斯霍马霍斯较优的品质和其固有缺陷的部分尤为精彩。艾姆布莱尔指出，伊斯霍马霍斯固执己见，“只是在统领一大群不甘心顺从的人时才诉诸暴力”，尽管他深知并强调，当管理一大堆奴隶时，强力是必要的。伊斯霍马霍斯的自知和自我赞美的热望——对神的惩罚的恐惧，他不置一词——要求他在高贵光辉照耀之下看待自己及他的统治。因此他乐意将自己看作奴隶们的良师益友，为着他们自身的利益而教导他们。这种教育（令人心存疑阙）实际上就是“运用奖惩”；这种“教育”，特别在缺乏严密的监视和审慎的执行时，很可能失效。在文章结尾处，艾姆布莱尔着重指出，尽管苏格拉底常常尊重伊斯霍马霍斯的贤人风度，但整部作品却表明他反对所谓的贤人们的生活方式以及支撑这种生活的观点和信念。为了突出文章主旨，艾姆布莱尔以直陈要旨结束全文。他的文章已经为此做了有益的准备，这个宗旨就是，“尝试揭开和考察隐藏在苏格拉底的拒斥背后的理由及其充足性”。

此书的最后一篇作品是色诺芬的《会饮》，由主编巴特莱特对此作品进行了探讨。《会饮》以生动有趣、引人入胜的笔触描写了一天

晚上的宴饮，出席者有苏格拉底、他的一些学生和相识，这次会饮由盖里阿斯（我们在前面提到过此人）主持，他就是赫尔默格尼思挥金如土的哥哥。“看似漫不经心，实际却大有深意”，色诺芬刻画了“苏格拉底圈子的特点”和那些超级苏格拉底迷。进一步说，在《会饮》中，色诺芬以自己特有的、保守的幽默感和风度，探讨了苏格拉底哲学中至关重要的题目。巴特莱特向我们指出，例如，什么是灵魂的美德以及美德能否被教会（或如何教），它们“从认识人的身体如何直觉”这个角度讨论了这个问题。还是老样子，就美（或高贵）是什么这个问题，苏格拉底的言辞和一个笨蛋的发言形成某种鲜明的对比，而这个笨蛋居然抢得头彩！最重要的是《会饮》描就了一幅苏格拉底生动的画像——色诺芬眼中哲学生活的典范——他为我们理解苏格拉底在一系列问题上的观点或态度提供了有益的指引，包括美德、爱、美、高贵、虔敬等。

根据巴特莱特的论证，色诺芬有心在《会饮》中“提升或复原趣味性，这表示这种复原既必要又值得”。色诺芬表明，反对逗乐子是严肃贤人的特有使命，他们据理而争，认为道德教育要想有效，就得诉诸“痛哭流涕”，即惩罚，而不是哗笑和逗乐。相反，色诺芬的苏格拉底写作所展示的苏格拉底教育“更像是欢乐而非泪水”，代替惩罚（或威胁）的是“承诺尾随知识而来的快乐”。事实上，《会饮》尤其是第二章揭示了苏格拉底对美德及其可教性的兴趣。如果苏格拉底堂而皇之地承认美德可教，他那出了名难对付的糟糠之妻克珊娣珀（Xanthippe）就会陷他于背谬之地：“按理说，人所共知的最伟大的教师连老婆都没教好，美德怎么可能是可以教授的呢？”假设美德可以通过日常习惯和反复练习学会，那么它能否通过更高的办法，特别是推理而习得？换言之（道德上的）美德是完全理性的吗？以巴特莱特之见，《会饮》虽不足以解决这些问题，但却告诉我们“美德的可教性和理性特征是苏格拉底最为关心的”。

巴特莱特的文章展现了《会饮》如何阐明了苏格拉底对爱欲或爱的立场，这也是色诺芬此部作品的主要意图。直到会饮夜晚的结尾时，苏格拉底发表了演讲，坦言自己经常和某个人相爱（8.2），

在巴特莱特看来，苏格拉底不是一般意义上的爱者（尽管，他诚然也非“冻鱼”一条）。首先，苏格拉底关于爱的言论“无纤毫通常意义上的肉欲”；他谴责带有肉体之欲的爱，赞赏对朋友纯洁的爱，因为只有这种爱才能引导一个人关注自身灵魂的美德。苏格拉底首要考虑的，不是爱本身，而是她可能在一个人的灵魂中激发出的美德。更进一步说，至少从表面上看，最扎眼的是苏格拉底和珂珊娣珀的婚姻，这可昭示着苏格拉底自己也分了一杯爱欲（eros 此处指肉欲）之羹。这结合被调侃成“一对有情人终成眷属”。但色诺芬走得如此之远，以至于声称“有妇之夫的苏格拉底仍旧是个单身汉”。为了澄清非通常意义上的有情人意味着什么，巴特莱特把苏格拉底和他年轻的朋友克利托布勒斯作了比较，根据《会饮》，我们得知后者眼下正疯狂地迷恋着克勒尼阿斯（Cleinias）。在这部分，巴特莱特就爱的本质和追求提出了许多富有启发的见解。他强调克利托布勒斯的爱在自己身上激起的是对“天长地久的快乐”的“甜蜜憧憬”。而苏格拉底没有此类的希冀，巴特莱特提示这种缺失与苏格拉底的思想关联甚密。

《会饮》中作者大费笔墨的细节以恰到好处的幽默，揭露了正在考虑的问题的某些方面。其中最明显的就是苏格拉底关于美和高贵（to kalon）的思想了。在与英俊潇洒的克利托布勒斯这场令人捧腹的“美丽角逐”中（参第五节），苏格拉底表示某物美丽或高贵与否，取决于它是否有用途；或者能否满足我们的某些需求。也就是说高贵的（或美丽的）就是有用的。依此逻辑，“一个能装粪的粪筐就是高贵的或美丽的”，同时，即使一面纯金盾牌，如果无法抵挡攻击，那它就丑陋不堪（187；《回忆苏格拉底》3.8）。苏格拉底矛盾的高贵观是对“那些脱离了实用性”的高贵、美丽事物的拒斥。如果说色诺芬在《会饮》中热切地展现苏格拉底关于高贵的结论，如果他以无人匹敌的笔法实现了初衷，可是他却掩盖了苏格拉底肯定经历过的思考和论证，“为了探索他得到这些结论的方式同时理所当然地拒绝任何与之抗衡的关于高贵和美的观点”。色诺芬很少，当然，是同柏拉图比起来更少详细地表现苏格拉底如何应对那些贤人

们的谬见，说什么高贵不仅跟有用沾不上边，而且优于它，甚至实用之于高贵可有可无，这些看法脱离了实用性（据此我们可以联想到哲学朝向在色诺芬的苏格拉底写作中近乎完全的缺席）。色诺芬用完美的透彻揭示的一切，连同苏格拉底关于高贵的观点，“真正地结束了对苏格拉底的误解——苏格拉底践行着他的‘实用主义’，即他对自然哲学不倦的兴趣或者想弄清‘每个存在物是什么’”（另参《回忆苏格拉底》4.6.1）。巴特莱特的见解是，《会饮》明确了苏格拉底曾经确实是一位“天上事物的思考者”，探寻天体和自然的奥妙。

临近末尾，巴特莱特总结了苏格拉底与贤人们冲突的要害，他是通过再次反思赫尔默格尼思的特性实现上述目的的。赫尔默格尼思，我们在《申辩》中见识过这位虔敬的仁兄。《会饮》中，可以断定赫尔默格尼思就是那些贤人们高贵观的代言人。赫尔默格尼思对贤人作为的钟情，如何同他的虔诚或“神的垂青”“密不可分”？巴特莱特力图显现出其中的关联。巴特莱特接着又给出了关于色诺芬和他笔下的苏格拉底的许多精辟见解。他指出，苏格拉底对世界的理解决然不是悲剧式的，因为那种理解堪称“一种为人类注射的能够抵抗最无望的绝望的疫苗……因为它的意愿是如其所是地看待世界”。在巴特莱特看来，色诺芬的苏格拉底写作让读者看清了“苏格拉底真正的高贵”，并非见于他对贤人式的观念和行为的认同之中，而在于“心灵的澄明并超越自我对立”。要达到此种澄明，有心追随苏格拉底者必须乐于“开始检验自己最强烈的渴望和高贵的愿望，不是站在一个揭发者的立场来实行检查，而是诚心地希望认识到真正的高贵和善”。

文献

H. G. Dakyns，《居鲁士的教育》，London，1914，1992 重版附加了新的导言和注释。

E. C. Marchant 与 O. J. Todd，《回忆录》、《齐家》、《会饮》、《申辩》，

Havard Uni. Press 1923。
Walter Miller，Cyropaedia，两卷本，Havard Uni. Press 1923。
Christopher Nadon，《色诺芬的王者：Cyropaedia 里的共和国与帝国》，Uni. of California Press 2001。
Leo Strauss，《色诺芬笔下的苏格拉底言论：〈齐家〉义疏》，Cornell Uni. Press 1970。
Hugh Tredennick / Robin Waterfield，《苏格拉底对话》，London，1990。

布鲁门伯格的《神话研究》

华莱士（Robert Wallece） 著
张卜天 译

1. 我们关于神话的两种对立态度

在《神话研究》（*Work on Myth*）中，布鲁门伯格提出了一个至少从17世纪末就已经困扰欧洲思想家的问题。那就是，古老的神话为什么没有随着世俗科学理性的凯歌高奏而烟消云散？它们如何能够继续左右着我们的文学想象，甚至这种能力还有增无减？启蒙运动一般遵循笛卡儿的做法，把神话归入“偏见”一类，它们必须被清除，从而为科学知识的应用和有条不紊的发展留出空间。浪漫主义（特别是在德国）反对抛弃传统，反对科学的不完整和试验性，它或是呼唤一种“新的神话”，或是（在更多情况下）呼吁我们重返古老的、继承下来的神话。（通过某种努力）对神话主题的评价和运用可以理解为暗示了一种涵括性的（encompassing）神话世界观的可能回归，事实上，这种情况甚至在17世纪“科学革命”期间就已经出现了，拉辛和弥尔顿等作家都见证了这个过程，直到20世纪，情况仍然如此，乔伊斯、瓦雷里、卡夫卡、托马斯·曼以及许多其他作家都是见证人。然而，理论家们仍然对这种情况的成因莫衷一

是。我们对科学的通常解释，无论是理性主义的、经验主义的、实证主义的还是其他什么，在很大程度上仍然处于启蒙运动传统之中，这隐含了神话在现代只能扮演审美想象的角色，神话被认为不会影响科学理性在我们严肃的实际生活中所扮演的显著角色。另一方面，那些关心神话的人，比如文艺学者、人类学家和心理学家，往往偏向了另一个浪漫主义极端——神话之所以会在现代幸存下来，是因为它以某种方式为人性所固有（考虑到它似乎更加古老、更具普遍性），甚至是因为相对于人性，它要比我们的（“表面的”）理性更加基本。

布鲁门伯格所要做的正是超越这两种对立观点，同时从启蒙运动和浪漫主义中汲取真理。他试图说明，科学理性和对我们继承下来的神话的不断“研究”（work）不仅是相容的，而且对于使人类经验成为可能都是不可或缺的。

2. 对启蒙运动关于理性与神话之关系的观念的一种非浪漫主义替代方案：对“实在的绝对论”的克服

详细地提出这些问题的最后一位德国哲学家是恩斯特·卡西尔（Ernst Casier）。在继承康德衣钵的人物当中，卡西尔是最重要的一位。康德的哲学可以被看作启蒙运动（在理论领域）的顶峰，但是通过对浪漫主义作品、文化人类学和弗洛伊德作品的阅读，以及痛苦地觉察到“神话”（比如“领袖”和“优等民族”）在纳粹主义那里所扮演的角色，卡西尔比以前的任何一位哲学家都更为严肃地和系统地看待这一主题。他试图公正地评价神话的内在一致性和力量。他用他的“符号形式”理论，赋予神话一个与知识、语言、艺术和宗教同等的地位，认为神话不能（以18世纪的方式）被斥为寓言、心中的陈腐观念（mental cobwebs）或“偏见”，而是一种基本的人类活动和建构。

尽管布鲁门伯格对卡西尔就这一问题（以及其他问题）所做的

工作表示尊敬，但他对卡西尔的理论有一个基本的批判：他未能说明一个未经阐明的假设，那就是，尽管神话作为一种“符号形式”也许具有自主性，然而一旦科学出现，神话就从根本上被废弃了；一旦“从神话到逻各斯”的步伐开始迈进，它就只能背理地（perverse）打退堂鼓。如果这样来理解神话与科学的关系（我们大多数人可能就是这样认为的，我们既不是有纲领的浪漫主义者，也不是研究神话的专业学生），那么，（1）“原始”人——对于他们来说，神话仍然是一种活生生的实在——就只能被看成在很大程度上（如果不是全部）丧失了一种极为重要的“符号形式”（逻各斯或科学），这要比他们实际享有的那些符号形式更为可取；（2）弗洛伊德在无意识中发现的那些神话模式最多只是我们（个人和历史的）童年的遗迹；（3）神话在现代文学中所起的作用至多只是充当审美经验的对象，它对实际的生活不产生影响；（4）纳粹主义与神话的关系是一种无法理解的逆转（reversion），这种逆转曾经使卡西尔在《国家的神话》（*The Myth of the State*）中大为惊骇。

这是解释这些现象的唯一合理的方式吗？除了对科学与神话的一种浪漫主义综合——这相当于否定了科学作为一种“符号形式”的自主性（从而使人对浪漫主义作家关于理性的承诺产生怀疑）——还有没有其他方案可以替代卡西尔关于神话被科学取代的启蒙运动图示（schema）？布鲁门伯格认为，我们不应总是用（被认为是）神话之后的东西，即它的“终点”（terminus ad quem）——科学（它的到来似乎使神话成为过时）来解释神话，而应当用它的“出发点”（terminus a quo）来解释。那个出发点是神话试图解决的问题，这才是其真正的（持久的）重要性的来源，不管它“后”来的东西（如果有的话）是什么。

那个问题是什么？布鲁门伯格称之为“实在的绝对论”（Absolutism of Reality）。它指的是这样一种处境，“人近乎无法控制他生存的境况，更重要的是，人自认为缺乏对它的控制”。这应被理解为一种“极限概念”（limit concept），虽然它也许永远也不可能被完全认知，但却是一种必然的外推。它是一种“限制性状况”（limiting

case），有助于理解我们在神话和人类历史中实际看到的东西。特别是，布鲁门伯格说，它与目前的人类起源理论一致，这些理论讲述了我们的祖先开始用双足直立行走，从茂密的森林迁至开阔的热带大草原，发现本能并没有告诉自己应当如何应对这一新的境况里所发生的事情。布鲁门伯格认为，对他们而言，他们觉察事物（以及可能在其中被觉察）的显著扩展的视域将是一种带有很大模糊性的情境，这时他们的某些重要本能——比如帮助他们在森林里阐明了许多情况的从当下危险中逃脱的本能——将几乎派不上用场。我们的祖先“近乎无法控制他生存的境况”，因为他们已经成了——我们依然如此——一个缺少明确定义的生态位（niche）的物种。如果这种情况没有用某种全新的方式加以处理，也就是说，如果在某一段时间实在的绝对论的“限制性状况”被认识到了（或者如果我们以为它被认识到了），它就会造成被布鲁门伯格称为“畏惧”（Angst）的精神状态。它通常被译成“焦虑”（anxiety），但精神病学家的释义更能传达它的本意，即“缺少明确原因或特定威胁的强烈恐惧或忧虑”，它将会导致恐慌和瘫痪。

于是，“实在的绝对论”是一种基本的威胁，它潜伏在我们的生物本性以及它与我们的自然环境和生存能力的关系之中。我们对这种挑战的回应就是文化——卡西尔所说的那些“符号形式”——的发展。但是，卡西尔把这些“符号形式”看成对人这种“符号动物”（animal symbolicum）的（“既定的”、不成问题的）“本性”的自然产生的表达，而布鲁门伯格则视之为对内在于人的生物本性的一个问题的解答。人就好像把自己变成了一种“符号动物”，以弥补其生物适应性本能的缺失：他的“本性”（在卡西尔的意义上）实际上是对其生物本性向他提出的生死攸关的问题的解答。

神话在这个问题上所扮演的角色是什么呢？它通过把这个问题造成的“畏惧”“合理地解释”为对特定的、有名称的、可以直呼和（在这种程度上）应对的或多或少人格化的力量，的普通的害怕（fear），来克服（或预先阻止）这种畏惧。这些在早期阶段常常是兽形的力量不只一种，每种力量都仅仅司掌着某一个固定的领域

——在它们之间存在着“权力的分离”，所以没有一种力量能够带来“畏惧”所预示的那种全方位的威胁，这是很重要的。另一个重要的事实是，它们“起初”更为可怕和难以预测，奥林匹斯山上的代代相传——立法者宙斯取代了目无法纪的提坦众神——就说明了这个事实（珀耳修斯和赫拉克勒斯等英雄的成就也说明了这一点），但持久的多神崇拜的“权力分离”防止了新的“至上神”（supreme god）使“畏惧”故态复萌。

> 宇宙（cosmos）所处的整体有序状态的巩固，以及在这个过程中出现的每一种绝对论的限制，都作为神话中对立的主题被结合在一起……没有提坦众神或蛇身巨人的帮助，宙斯就无法取得胜利；每一种帮助都意味着其权力的一种宪制化（constitutionalization）。

布鲁门伯格用几章的篇幅考察了神话化解实在的绝对论的方式，即通过培养对特殊自然现象的理性把握和控制（以及其他），营造出一个“喘吸空间”（breathing space），人可以在其中应对实际的生存挑战。在过去的几个世纪里，我们在这方面已经取得了很大的进步。但这种把握和控制并不能取代古老的故事，或者说并不能发挥后者的作用。知识总是部分的，实在的绝对论却是完全的，它需要某种不同于知识的东西来克服它，把它置于脑后。如果有人说，这对我们来说“不再是一个问题”，也就是说，生态位的缺乏和本能的缺陷对我们来说不再是一个问题（从而我们不再需要神话），那么这就等于断言了一个我们几乎无法证明的命题，即我们绝对不会受到我们生物起源的影响。

这种对神话功能的论述不仅本身具有说服力，一如布鲁门伯格所阐释的那样，而且也比“从神话到逻各斯”的演进图示更有优势，因为它并未假设有一个总体目标——我们现在享有的科学理性的最终状态——主宰着人类意识史。由于这种目的论深深地潜藏在我们的思想当中，所以它逃过了现代经验主义和实证主义对目的论的批

判（比如逃过了卡西尔的批判）。布鲁门伯格没有坚持这样一种目的论，而是把人的“符号形式”解释为若干因素，它们通过克服我们的生物不适应性和本能的体质性缺陷问题，从而都属于使人的经验成为可能的努力。在这个过程中起作用的唯一目标就是解决那个当下存在的涵括性问题——这是人全身心致力于的一种努力。

除了这种“方法论”上的优势，布鲁门伯格的论述还提供了一种更加平衡的看法，使我们可以考察前面在总结卡西尔时所列出的那些特殊问题领域——“原始”文化、心理分析、文学和纳粹主义。

（1）关于“原始”文化与现代文化之间的关系，它修正了“从神话到逻各斯”的图示所隐含的种族中心主义，即在人类意识发展过程中存在着这样一个阶段，理性在很大程度上是缺失的（如列维-布留尔所说的“原逻辑思维”[prelogical mentality]）。从一开始，理性和神话对人的生存就都是不可或缺的。（这并不意味着我们对两者的需求之间的平衡不会发生变化，因为通过经验和知识，我们能够控制实在，使其可能的“绝对论”不再那样紧迫；而对这一控制力的固有界限的体验也可能再次使“畏惧”迫近。）

（2）与物种的发展历史一样，在个人的发展中也没有一个确定的分界线，理性从那时起就完全取代（或应当取代）了包括幻想在内的更加“幼稚的”、“前理性”的思维模式。面对理性无法解决甚至永远也解决不了的问题，“匿于意象之后”（flight behind an image）——歌德曾经用它来描述他本人特有的一种做法（procedure），对此布鲁门伯格在本书第四部分作了详细考察——也许是我们不得不求助的东西。自知（self-knowledge）和身份（identity）的问题就是一个例子，在这个问题当中，继承之物对于个人来说也许是一种“绝对的实在”，因为对它的概念把握不可能使他有能力改变它。既然这样，也许弗洛伊德在梦或其他东西里发现的准神话模式可以承担起与歌德的“意象”相同的功能合法性（functional legitimacy），但这并不意味着要像荣格那样把它们视为永恒的、和谐的（cosmic）“既定物”（givens），也不意味着这些“意象”的功能必定（或可能）是幼稚的、未经反思的。正如布鲁门伯格所说，我们只能通过

对神话的“研究”（work）才能认识神话——这一说法有意避免在想象的和概念分析的“研究”之间做出区分。布鲁门伯格认为，从我们有记载的传统开始，我们就自觉对神话进行研究，对它作“评论”(比如荷马关于诸神的讽刺幽默)，并把它传承下去。但这并不必然妨碍它的形象在我们的生活中，在除此无计可施的情况下发挥作用。

(3) 以上内容清楚地表明，从布鲁门伯格的角度来看，对神话的文学处理不能当做一种与现实生活无关的“纯粹审美”的东西分离出来，而文学也不能从“既定的”神话形象储备（这是它从意识或历史的无文字记录的那些层次［preliterate strata］得到的）中获得其所有力量，只是重新包装而已。在这种新的视角之下，神话与文学之间所显出的某些有趣联系可见于下面的第6节和第7节。

(4) 最后，如果神话并未“先于”理性产生（也未被理性废弃)，那么纳粹分子对神话明目张胆的运用就不再是卡西尔所认为的无法理解的逆转，尽管它也未必是简单的继续。(这不大可能是为人的生存所不可或缺的那种神话。) 既然神话并不“属于”一个过去的时代，那么定义和理解什么是真正的神话，把它与教义、意识形态和伪神话等其他非理性现象区别开就非常重要了。

让我们回到基本图示上来。不应认为，布鲁门伯格对“从神话到逻各斯”的历史发展观的批判就意味着在“开端”之后没有人类意识的重要发展。事实上，“划时代的”发展是存在的，比如教义范畴在一神论宗教发展过程中的出现，或者布鲁门伯格所说的近代的“人的自我肯定”（human self-assertion）以及自我、物质、方法和进步等概念的出现。(前者在《近代的正当性》第二部分第1章和本书的第二部分第2章和第3章中都得到了考察，后者则是《近代的正当性》的主题。) 但一个时代并不是通往另一个时代的“阶段”(stage)，也不是一个导引先前时代的、一旦成功就使之“废弃”的目标。18世纪以来的历史哲学家们希望确立的那种时代阶梯（也许每一个时代都有其对应的“符号形式”）并不存在。这同样也适用于神话和逻各斯的“超时代”（super-epochs)，这些时代仿佛已经成为目的论历史哲学最后的依靠。人类历史的统一性不是一种目的论

序列的统一性，而是寻求一个原初的、涵括一切的问题——“实在的绝对论”问题——的解答的统一性。这些解答——“符号形式”——最终彼此并不相同（如浪漫主义者希望神话与理性等同、诗与物理学等同那样），但它们也不是相互竞争的。在应对人的基本问题方面，它们发挥着不同的、同样重要的作用。

3. 布鲁门伯格对启蒙运动概念的替代方案所基于的哲学人类学

在讨论布鲁门伯格对浪漫主义关于（广义的）神话的本质和过程的观念的替代方案之前，我想先从另一个角度考察我在上一节概述的“哲学人类学”，并把它与《近代的正当性》的一些基本概念联系起来。

读者们也许会奇怪，在《神话研究》的第1页，布鲁门伯格竟然把他的“实在的绝对论”观念与“关于文化和国家的哲学理论的古老的自然状态（status naturalis）”进行了对比。在本书中，他并没有对这一比较详加阐述，但是在1971年发表的一篇题为“修辞学的行动取向的人类学方法”（Anthropology's Approach to Rhetoric's Orientation to Action）的论文中，他就这个主题做了相关论述，同时还阐述了他的“本性”概念与卡西尔的概念之间的区别。布鲁门伯格批评卡西尔不是试图解释为什么“符号形式”会被设想出来，而是让我们假设，人作为符号动物，仅仅在这些“符号形式”当中把他的“本性”表达为他的“自由”创造。“但是”，布鲁门伯格反驳说，

> 就哲学是一种解构想当然之物的过程而言，“哲学”人类学不得不提出这样一个问题，即人的物理存在（physical existence）是否就是被归于他的“本性”的那些成就（accomplishments）的一个结果。于是，哲学人类学的第一个命题可能就是：不能想当然地认为人有能力生存。这种思路的原型可以在近代的社会契约论中找到，它发现，人的“自然”状态与物理

存在的可能性条件相抵触，由此导出了必须建立人的“公民”[bürgerlich：政治的而非自然的] 状态。在霍布斯看来，国家是第一个这样的人造物，它没有（朝着“文化世界”的方向）丰富人所生活的环境，而是消除了其致命的对抗 [“所有人对所有人的战争”]。这一理论的哲学意义首先不在于解释像国家这样的机构是如何出现的（更不是解释专制主义国家的出现），而在于把“人天生是一种‘政治动物’（zoon politikon——亚里士多德）”这一假设性的定义变成了一种功能性描述。除了以一种类似的方式摧毁（或“解构”：destruieren）被认为是“自然的”东西，并且证明它在“生活”这一基本人类成就的功能体系中的“人工性”（artificiality）以外，我看不出人类学还有什么其他科学进程。

显然，被布鲁门伯格拿来与“实在的绝对论”相比较的“自然状态”（status naturalis）主要不是洛克或卢梭的“自然状态”，而是霍布斯的“自然状态”。这种状态尽管在与动物类似的意义上是“自然的”（如霍布斯所说，“残忍的”），却与人天然的求生欲望相抵触，所以——就像“实在的绝对论”一样——不可能持久存在。然而，尽管它很短暂，正是这种状态解释了霍布斯的人心甘情愿地加入“契约”，创造出一个（据信）将保障其生存的统治者。类似地，布鲁门伯格的人创造出他的“符号形式”，以克服其同样自相矛盾的自然状态，即人是这样一种生物，他缺乏把自己归入其他（幸存）生物所具有的那种“生态位”的本能。尽管这些符号形式在它们都是（或被认为是）人所共有的意义上是“自然的”，从而我们习惯于认为它们都属于“人性”的某些方面，但在更加基本的意义上却是“人造的”，因为要想理解它们为什么存在，我们只能将其解释为不是“既定物”（givens），而是对一个先行问题的解答，将人的生活解释为不是人的本能与其环境相适应的一个结果，而是人区别于其他物种的一项成就——据我所知是一项独特的成就——的证据。

于是，人的独特性不在于他所是（其“本质”或本性，比如“政治的动物”或“符号的动物”），而在于为了解决他所是的问题——从而使他能够生存下去——而做的事情。既然如此，正如布鲁门伯格所说，试图用他对这种涵括式的任务的贡献——在其中发挥的“功能”——来解释人的那些特有表达也就合情合理了。在本书中，布鲁门伯格就是这样讨论神话的，从中得出的结论（在我看来）不同凡响。

我在这里没有可能详细评价这种哲学人类学了，比如它与柏拉图-亚里士多德传统（卡西尔关于人的哲学仍然属于这个传统）的关系；与近代的社会契约思想家（比如霍布斯就认为，神话也许能够用来对理性真理作隐喻式的说明，除此以外几乎毫无用处）的关系，它与他们的传统既有显著的不同，也有许多相似性；如何应对（受笛卡儿以来的近代科学和认识论的诱导的）关于人的近代思想的拷问；与讨论这些问题的其他新近成果的关系怎样等等。在讨论神话本身以前，我想简要评论一下这个模型与布鲁门伯格的《近代的正当性》中的核心观念之间的关系。

在最基本的层次上把这两本书联系起来的概念是功能。我们可以看到，通过更具体地强调解释性成就是什么，这个概念对于“实在的绝对论”模型的解释性成就起着多么关键的作用。

布鲁门伯格（就像他之前的社会契约思想家们那样）多次表达过一种怀疑，即我们是否可能知道这个主题（在他这里是神话，在社会契约思想家那里是国家或社会）事实上是如何起源的——“这里的规则（rule）是：我们将不会知道（Ignorabimus）”。他提到许多关于神话起源的流行理论（天文学派［astronomical school］、宗教仪式或宗教史的方案、弗洛伊德和荣格的精神分析理论），而且详细讨论了其中的某一些（特别是弗洛伊德的理论），但每次他都明确表示，他的兴趣主要集中在被考察的理论家的态度上（作为“神话研究”的一个实例），他怀疑在两种不同理论之间是否可能做出任何可用理性加以辩护的抉择。正如德文版的封皮上所说（据风格判断，显然系作者所写），

> 本书始于这样一个谨慎的假定，即如果把一些大问题搁置起来而不贸然对其空发议论，我们也许能够学会发现更多的东西。因此，曾经使人枉费许多精力的神话起源问题就被悬置起来了，神话与无意识的关联（作为古老的“天赋观念”的一种隐蔽形式）也是如此。

但既然是一种克服“实在的绝对论”的方法，神话模型难道不就是一种关于神话起源的理论吗？当布鲁门伯格在第一章中致力于一种全新的回答时，他怎么能说他正在悬置这个问题？显然，在某种意义上，“实在绝对论”模型就是这样一种答案，但这种回答的方式与我们所熟悉的其他理论都不一样。一般而言，那些理论是互不相容的。神话不能既反映我们内在精神组织的动力（dynamics of psychic organization）或童年精神创伤，又体现对天文学的和历法的规律性的分析，或是反映若干种仪式（起源于若干种狂热崇拜的相互渗透，这是某种被淡忘已久的征服所导致的一个结果）的一种组合。如此这般的神话来源过于异质，它们不能彼此相容地作为对神话的解释。但是它们之中没有一种与“实在的绝对论”模型必然不相容。这个模型对神话内容的来源只字未提，而只是说，无论其内容来源于何处，其最终的功能都是帮助我们推迟那种由不可抗拒的实在所激起的畏惧。也许有人会说，这是关于“神话”（myth）起源的理论，而不是关于“诸多神话”（myths）起源的理论。它阐明了所有神话的一个关系重大的成就，而不是个别神话的一些特殊成就。然而，从美杜莎、亚伯拉罕和以撒到浮士德，布鲁门伯格在书中所讨论的许多神话中的每一种特殊性质似乎都能被这种“功能”方案说明，但这些性质很少能用那些流行的“起源”理论加以说明。当我们探究神话对于人的最终功能时，较之只是把神话当做对人自身和周围的实在的一种反映，我们似乎的确可以“发现更多的东西”。

这种内容（或“实质”［substance］）与功能的区分也是布鲁门伯格《近代的正当性》中的一个关键区分。那本书中的一个核心问题就是要说明，像相互协作的人类进步这样的单纯的近代观念是怎

样被奉为像在整个历史中呈现出来的一种必然进步的观念这样的非理性观念的。为了解释这一过程，布鲁门伯格假定在人类意识中存在着一种由形式同一的“位置”所组成的结构，这一结构不因时代的变迁而改变（尽管并不一定永远如此），我们不得不用新时代的内容去填充（“重新占据”[reoccupy]）它。布鲁门伯格指出，在“进步”的例子中，由上帝操纵世界的故事所建立起来的“位置”（从创世到末日审判）——关于整个历史模式的认识的位置——被新的进步观念“重新占据”了，结果是，那种观念以我们熟知的方式被歪曲了（就像我们从著名的历史哲学中所看到的那样），几乎辨认不出来原来的样子。“世俗化”理论在那些历史哲学中发现了一种以“世俗化”形式出现的恒常不变的“实质”（即末世论），与这种“世俗化”理论不同，布鲁门伯格看到的是，一个正当的新观念被迫担负起了一种恒常的、继承的功能。他把这一“位置”模型也运用于许多其他现象，比如从古代到中世纪的转变，以及从中世纪到近代的转变。

由此看来，解释的基本范畴并没有改变，但它在这本更晚一些的著作中的应用却提供了一种与前一著作非常不同的图景。与“进步”不同，神话的功能也许不仅是一个被忽视的、富于启发性的方面，而且也是神话唯一可知的方面——关于神话内容的起源的学说的大相径庭（和对立）使我们倾向于布鲁门伯格对这些学说所持的怀疑态度。因此，神话不能像在前一模型（“重新占据”模型）中那样，以另外某种东西（这种东西曾被迫担负起一种其实并不真正属于它的功能）的一种歪曲的形式出现。这里并不认为，通过区分真实的内容和被强加的功能，我们就可以澄清一个时代（无论是我们这个时代，还是先前的时代）的真实承诺，就像在《近代的正当性》中似乎清晰呈现的那样。神话的功能是其“真正的实在”（true reality），或尽可能地达到这样一种实在。

也并不是说，由于神话起源于没有文字记载的蛮荒时代（对于那个时代，我们只能以社会契约理论家的方式推论出来），所以我们没能把它的“实在”与功能区分开来。如果布鲁门伯格抛弃那种

"从神话到逻各斯"的划时代进步的观念是正确的话，那么神话就与他在《近代的正当性》一书中所分析的现象不同，即神话决不"属于"一个时代，它就像隐藏在我们整个传统背后的"常量"（constants）一样。这之所以可能，是因为神话的功能并非与一个随历史扩展（有时收缩）的、精神"位置"的框架相关，而是与人的一项涵括一切的（all-encompassing）成就，即生活这一"基本的人类成就"相关。这种新的哲学人类学把我们传统的时代置于一个全新的视角之中，这与早先那本书更为狭窄地集中于"历史主义"非常不同，先前那本书对每一个时代的独立主张和前提都作了细致入微的考察，尽量避免那些宽泛的"形而上学"范畴。这并不是说这里没有细致入微的考察：先前那本书所描述的那些区分非但没有被模糊，反而补充了更为详尽的细节。但生活作为基本人类成就的模型以及对人的所有"符号形式"的功能性解释最终涵盖了先前的"位置"结构模型，从根本上统一了人类历史和意识的现象，它要我们记住，从根本上说，我们仍然处于经验的*历史-解释的*（historical-hermeneutic）科学领域，而不是形而上学领域。对这两本书的基本观念之间的关系作深入的分析是很有价值的，但这里我只能说这么多了。

4. 对浪漫主义神话概念的一种非"启蒙运动"的替代方案："语词的达尔文主义"

对我们来说，"启蒙运动"关于神话与科学理性之间关系的概念仍然占据着统治地位。在对这一概念作另一番考虑之后，布鲁门伯格提出了一个理论，这个理论所提出的方案不同于我们关于神话本身的本性和过程所持的那种占统治地位的观念。启蒙运动及其拥护者一般说来并不把神话看得太认真，更不会提出一种关于神话的理论，于是乎，许多（如果不是所有）关于神话的著名理论（有意无意地）都与浪漫主义有许多相似之处。德国浪漫主义理论家，比如谢林和弗里德里希·施莱格尔等人，都把神话看成人类某种原始的、

"原初的"天赋（如果不是一种启示的话），他们对希腊、印度、挪威和凯尔特的神话能够幸存下来——尽管当时有书写、一神论宗教和"启蒙"的传入——以及神话在世界文化中的无所不在感到惊讶。包括文学研究、人类学、心理学在内的研究神话的现代学科也许并不使用这种暗示性的语言，但是有时它们的确依赖于一种类似的基本图示，比如它们会研究既定的神话"储备"（stock）在文学中是如何被"使用"的，不同文化中的各种神话是如何基于某些普遍的"结构"的，或者个人或人类童年期的某些普遍经验是如何在无意识和神话中起作用的——这些都假定神话主题的（格式塔心理学意义上的）"完形趋向"（pregnance）、明确的定义和激动人心的力量从一开始就完全表现出来了，神话本身是没有历史的。与此不同，布鲁门伯格提醒我们，我们从荷马、赫西俄德、《罗摩衍那》那里，从我们"原始"文化中的语料提供者那里得知的成熟的神话学，必须被想象为数千年讲故事的产物，在这一过程中，越来越多的故事、人物形象及其变体接受听众的检测，故事讲述者的成功甚或生计都依赖于听众的积极认可——这种"检测"的一个结果就是，它们当中的大多数由于不具有幸存下来的材料所具有的那种影响力而被抛弃。换句话说，流传至今的神话储备是这样一种产物，它并非源于一种毕恭毕敬的传承过程（比如以书面文字尤其是手稿产生影响），而是源于一种无情的"自然选择"过程，布鲁门伯格称之为"语词的达尔文主义"。在这一过程中，神话材料的令人信服的力量通过故事讲述者和听众的联合"研究"（work）（建设性的和破坏性的兼有）而显示出来，并且逐渐得到"优化"。正是这一过程，而不是任何天赋的、原初的人类禀赋，解释了"完形趋向"以及幸存于它的神话的持久性。与进化相似，神话的产生不是我们能够直接观察到的；事实上，对于它们的认识更加困难，因为我们没有"化石"来说明神话形成过程中的各个阶段。但是，和进化一样，如果我们因这一困难而没有构建一个假设性的机制，我们就只能或者完全处于无知，或者认为是同时被创造出来或（柏拉图式的）预先形成。"选择"是唯一可能使我们理解一种实际过程的理论，尽管它无疑是

一种假说。

这当然是一种新的神话观念。研究口头文化中的神话的学者从未对其模式的历时发展过程做很多思考。当然，他们起初曾经关注神话的“共时”排列，这些是他们直接面对的东西；他们著名的起源假说被认为是在这一排列中通过神话以外的实在（天文学的、心理学的、宗教仪式的等等）被“反映”出来。他们的理论提供的不是一个随时间发展的过程，而是一种本质上静态的图景——正如我所说，这与基本的浪漫主义图示一致，根据这种图示，每一个神话都一直具有它现在所展示的“完形趋向”；而那些研究了“口头文学”的转播机制——通过布鲁门伯格所假设的“说者”与听众的互动，它必定与不断增长的“完形趋向”有关——的学者，比如米尔曼·帕里（Milman Parry）和劳德（A. B. Lord），实际上更加关注民间史诗本身的得以幸存，而不是其内容如何获得它对我们展现的那种力量和吸引力。所以他们的模型从本质上说也是静态的，而非动态的。

布鲁门伯格的“语词的达尔文主义”与把进化观念用到人类历史中也没有什么关系。与达尔文的《人类的由来》（Descent of Man）以及世纪之交的其他一些著作的“社会达尔文主义”不同，“语词的达尔文主义”并没有描述人类个体或总体的幸存或“选择”。试图发现社会体系的进化过程的更近一些的努力并不经常关注进化对于生理躯体（physical bodies）和文化建构的作用，正如布鲁门伯格所说（这也解释了为什么不能用“社会达尔文主义”来描述整个人类经验）：

> 导源于进化机制的有机系统通过躲避那种机制的压力而成为“人”，它是通过给自己设定一种幻体（phantom body）似的东西而做到的。这就是他的文化、他的制度——以及他的神话的领域……选择的条件不再到达作为一个生理系统的人并对其发生作用，因为他已经学会让他的人工制品和工具而不是他自己服从于适应过程……“适者生存”适用的是这些，而不是其

制造者。

这一惊人的观点与布鲁门伯格的哲学人类学完美地结合了起来。在他的哲学人类学中，人缺乏本能来把自己置于一个生态位，文化正是对这一困境的独特解答。我们看到，通过代替我们经历一种类似的过程，这一“解答”保护我们免受正常的生物选择过程的作用。

由我前面引用的这段话可知，“理论和技术”属于服从这种选择过程的文化现象。既然如此，最显然的也许是，这种选择如何可能——通过“生产力”的发展以及预言与预防能力的发展——保护人类免受达尔文主义选择对其自身的直接作用。布鲁门伯格声称，事实上——尽管对“损害总体结果的……选择所造成的具体系统中的不一致”作了必要的保留——“通过这种标准，客观的进步不仅曾经有，而且现在也有……历史，无论它可能是什么，都是一个优化过程”。这种“客观进步”不仅在理论（即科学）和技术中发生，（通过一种奇特的组合）在神话中发生，而且也在被布鲁门伯格概括为“制序”（institutions）[①] 的整个“行为模式和思维结构”领域中发生。

“制序”这一术语有其特殊的含义，它是由前不久过世的德国哲学家-人类学家盖伦（Arnold Gehlen）提出的。它规定了一套行为模式或思维结构，它们不是被理性地或有意建构的（如“制序”在通常意义上的理解），而是作为“我们做事的方式”或思想方式直接继承下来并被想当然地加以接受，不需要作任何明确的辩护（拉丁文词根 institutio 的一个主要含义“习俗”表达了这一观念）。布鲁门伯格把由千百年来的“选择”所产生的各种“制序”——社会的、文化的和神话的——与浪漫主义的那种（至少是相对而言）无法实现的承诺进行对比，即浪漫主义最喜欢把神话的生产动原（a-

---

① 这里“institution”既有“习惯”、“习俗”的含义，也有“制度”的含义。为了区别于英文中的 custom、convention、constitution 等词，这里取“制度”和“秩序”的头尾两字将其译为“制序”。——译注

gency）归于想象：

> 1968年5月，当"想象应当掌权，并且即将掌权"这样一个口号赫然出现在巴黎的墙上时，审美理想主义的后辈们无不为此欢呼雀跃，这保证了一切都将变得不同，变得更好。没有人觉得自己需要追问一下——也没有人被允许这样问——想象应当提供什么，它曾经给予过什么。我们可以自信地把波德莱尔的"想象创造世界"反过来说，断言想象永远也不可能做到这一点……"乌托邦"这一文学类型的实例以及与之相伴随的（不愿被承认的）贫困，表明了想象追求并且突破由否定所创造的缺口（opening）的能力是什么……没有想象可能发明出民族学和文化人类学通过生存规范、世界阐释、生活形式、分类、装饰和徽章等方式所收集到的东西。所有这些都是一种选择过程的产物，这个过程已经存在了很长一段时间……选择的水成论总是要比理想主义美学对想象所期待的火成论开始得早一些（has a head start），因为它决定了后者的基本可能性。

这是某种宣扬人的想象的极端主义，相对于布鲁门伯格对神话作为一种原初的人类禀赋或启示的观念的较早批判，对这种极端主义的批判是一个重要补充。因为尽管这两种对神话的可能解释之间存在着明显的冲突（原初的"启示"和原初的"诗"），它们其实都是浪漫主义的基础，浪漫主义也许隐秘地渴望，通过把它们统一起来，把神话和诗统一起来，把当前与"起源"统一起来，把"现实"与想象统一起来，就能克服我们历史经验的不断加剧的偶然性。"语词的达尔文主义"提供了关于神话与艺术、继承下来的文化的持久性以及文化多样性等现象的另一种论述，赋予这些重要的浪漫主义观念以可信性，有助于从浪漫主义这边克服我们思想中充斥的启蒙运动与浪漫主义态度之间的对立——就像"实在的绝对论"模型有助于从启蒙运动这边克服这种对立一样。

5. 为什么这种理论不是蒙昧主义的或反理性的

然而我们也许会问，布鲁门伯格的“语词的达尔文主义”是否隐含了一种新的蒙昧主义的传统主义，尽管他把造就“客观进步”归之于它。如果神话以及其他“制序”都是许多个时代优化“选择”的产物，如果想象不能通过设计出力量相当的新模式而与之竞争，这难道不意味着传统的方式——或者说，通过“选择”过程，而不是通过任何有意识的构造性努力而产生的方式——总是最好的方式吗？阿诺德·盖伦显然传达出这样一种印象，即这就是他的看法——虽然现代对传统习惯和态度的解构也许是不可避免的，但从总体上讲却是一种没有相应收益的损失。在布鲁门伯格这里，如果确乎发生的“客观进步”是暗中“选择”过程的一个结果，就好像在我们背后无意中出现，那么理性所能扮演的唯一积极角色似乎就只能是产生理论或技术（其命运不是由理性本身所决定，而是由“选择”所决定），而在人的相互关系领域，它将不发挥任何作用。我们即将面对的是反启蒙运动的蒙昧主义的最为复杂的形式。这果真是布鲁门伯格所要表达的意思吗？

在回答这一问题之前，也许我们可以提出一个更为宽泛的问题来拓展它，这个问题关乎持神话宽容立场的理论，它在关于这一主题的人文主义讨论中很少被涉及，却显然应当面对。提出这个问题的一种方式是把卡西尔关于神话的早期著作和晚期著作进行对比。20 世纪 20 年代，卡西尔遵循浪漫主义者和民族学家的做法，赋予神话与理性同等的尊严，试图“从内部”对其作同情式的理解，把它看成在世界中存在的一种融贯的方式——即使他从未真正抛弃启蒙运动的历史哲学，按照后者的看法，神话最终必然会为逻各斯所取代。而在《国家的神话》（1946 年）一书中，卡西尔着重考察的是这种历史哲学和那种令人震惊的反常，即——在卡西尔最初研究这一主题的那些年里——纳粹分子俨然在无害的文学领域之外复兴了神话，导致数百万人丢掉了性命。现在神话正“潜伏在黑暗中等待

时机到来”，一旦理性的社会组织被削弱，“不再能够与恶魔的神话力量进行抗争”，神话就会出现。

这是对20世纪20年代德国发生的事情的一种恰当描述吗？人们容易想到，对于一个生活和世界都完全处于时代的瓦解之中的人来说，情况为什么看起来会是如此。甚至现在回想起来，对纳粹上台之前的德国经济、社会或政治状况的分析，似乎也无法解释它或它以后的事情。当然，每个人都会同意，某种“非理性的”因素起了关键性的作用。

但这种因素能被等同于“神话”吗？卡西尔认为，他所谓的纳粹神话的区别性特征是，与传统神话不同，它们是“被制造出来的”，“按照计划炮制出来的神话”。显然，这并不是浪漫主义所理解的神话——无论是继承下来的原始的神话，还是自由的诗意想象的产物。尽管卡西尔认为浪漫主义的神话理论有其迷人之处（与许多人不同，他并不认为浪漫主义要对后来“神话在现代政治中的复兴和荣耀地位”负责），但他并不真正相信那些理论。他本人关于神话的著作更具折中性和描述性，而不是决定性的。结果是，尽管他毫无困难地认识到纳粹的“科学”和“哲学”都是伪造的，但却并没有合适的依据把其“神话”同样归于赝品之列。因此，当他试图明确指出是什么使得纳粹主义现象成为可能的时候，“神话”是（正如许多其他人所认为的那样）一种诱人的候选者。由于神话似乎比单纯的“非理性”更加具体，而与理性的对立又比意识形态、宣传、曲折的历史发展或国家（卡西尔并没有澄清它与神话的关系）等熟悉的现象更加尖锐，“神话”这一范畴似乎表达了纳粹主义所招致后果的灾难预言性（apocalyptic quality）。

这一分析获得了广泛的接受。的确，许多读者一定会觉得，它并不那么出格。因为（这就是我希望引出的结论）有这样一种我们非常熟悉的理性主义的“常识”版本，它遵循卡西尔那里的情况，把与理性相违背的东西归之于“神话”，就像笛卡儿所说的“偏见”、培根所说的“偶像”那样，唯一的区别是，“神话”要比“偏见”或“偶像”更易被魔化——这其中的原因无疑是，由于它与我

们过去历史中的一个时代相联系，它的“重现”就带有危险的返祖意味。在那些理性似乎特别受到威胁的时代，神话很容易被刻画成一种理性必须与之对抗的摩尼教对手。由于理性总是处于一种危机中，这一观点更具有说服力。

然而，这本身就是相当神话的（mythical）。与理性相对抗的一种力量或动原（agency）的观念所具有的叙述特征对于实体化的（hypostatized）“力量”的对抗是很自然的。这就解释了卡西尔为什么会使用可怕的隐喻（比如神话“潜伏在黑暗中”等等），以及他为什么没能具体考察神话与理性之间据信的对抗。事实上，它解释了我们所有人是如何把这种观念作为一种未被承认的、最后诉诸的神话铭记“在我们心灵之中”的。

倘若这就是对神话的魔化——对神话与理性之区别的一种神话化——那么硬币的另一面就是，在我们从无文字记录的过去继承下来的意味深长的故事和意象（images）的较窄意义上，神话实际上是与现代种族主义承载感情的形象和口号不同的。它们之间的区别到底是什么呢？真正的神话的独特性质就是（这是现代“被制造出来的”神话必定缺乏的，无论它们对感情的吸引力有多大），经过数千年的讲故事，通过被布鲁门伯格称为“语词的达尔文主义”的“选择”过程而产生的“意义”（significance）（参见第一部分，第3章）或“完形趋向”。这种性质无法被“新神话”复制，无论这些神话是被善意地还是恶意地构造出来。当纳粹“哲学家”谈论“20世纪的神话”等内容时，我们必须懂得，他们正试图不正当地盗用神话的尊严，正如他们不正当地援引科学的尊严为其种族主义学说辩护一样。如果我们能够注意到这个事实，我们就能够在与非理性学说和思潮斗争的过程中，援引真正的神话为我们服务，就像托马斯·曼试图做的那样。当然，我们谦逊的理性能力可以使用它所能得到的一切帮助。

的确，理性的某种谦逊也许是这整个故事最重要的教益。假如卡西尔没有遵循他17世纪以来大多数前辈的做法，认为以哲学和科学形式出现的理性外表排除了对神话的任何需要，他也许就不会对

在自己祖国实际存在的理性的不平衡发展——被布鲁门伯格描述成"在年代上同时的事物中的惊人的非同时性……启蒙的基本延迟(fundamental delay)"——感到惊奇。深信将满足人的任何需要的理性很容易使它的拥护者以及拥护之所为者 (to whom it is advocated) 感到失望。似乎正是这种未曾言明的失望解释了呈现于我们心灵中的"最后诉诸的神话",它把理性的失败归咎于一种被称为"神话"的危险的死对头。

关于称神话为一种骇人事物的倾向,我们已经说得很多了,我现在将转到前面那个问题上来,即"语词的达尔文主义"是否隐含了一种蒙昧主义的传统主义。如果心灵构造物的一种"选择"过程不仅造就了引人注目的故事和形象,而且更一般地造就了具有重大价值的"制序",其种类和说服力非个体的想象所能比,那么这是否意味着与传统方式的有意偏离是没有正当性的?理性在这种境况下扮演的角色是什么,如果它的确起作用的话?神话似乎又一次面临无法与理性相容的危险。

布鲁门伯格对这个问题的处理是本书最引人入胜的部分之一。关键的语句是:

> "制序"所包含的首先是一种对证明的负担的分配。只要有制序存在,其自身的理性基础问题就不是紧迫的,证明的负担总是落在反对与之相伴随的安排 (arrangement) 的人身上。

当然,这一有利于制序的预设的基础是,如同一种有机进化的产物,它不仅"经历了无数次优胜劣汰的选择,在相当长的时间里证明了自己,而且不会立即导致致命的僵局,不会作为减损生活中的成功的一种障碍而起作用"。

但"证明负担"的分配是如何卷入其中的?建立理性的行为模式和思维结构(可供希望变得理性的人使用)的"负担"难道不应落在一般的理性——就最宽泛的意义而言是科学——肩上吗?在这里"反对的人"如何突然担负起了一切责任?

回答有两个方面。首先，正如布鲁门伯格所说，由于“启蒙”不再认为教义、启示和一般“权威”是正当信念的来源，这“使得思想要成为正当的，唯一途径就是，每个人都自作自为（does it himself and for himeself）……”也就是说，即使科学可能提出一套精致的模式和结构供我们使用，但接受科学所认可的行为模式或思维结构还不够好。只有尽可能地自己思考我们这样做和这样想的原因，我们才是理性的。正是人们普遍做到或者能够做到这一点，才赋予作为所有人的行动理性之和（尽管不可避免的专业化、职业化等等会导致扭曲）的科学在我们文化中的权威性。

但话又说回来，一个人显然不可能从零开始为实际生活所需的每一种行为模式或思维结构都提供一种理性的辩护。即使对于科学这样的集体理性，我们现在也普遍认识到这种任务是不可能完成的（这似乎与笛卡儿当时的设想不同），尽管我们正在致力于它。对于我们每个人来说情况就更是如此。

因此，“自为的思想者（thinker-for-himself）所觉察到的生命的贫乏的有限性”意味着他不得不把某些东西看成理所当然。彻底而明确地通过理性“作决定”并不是在任何情况下都是可能的。当然，这时就轮到“制序”登场了。布鲁门伯格承认“制序”伴随着危险：“任何没有理性基础的观念系统（economy of ideas）都会变得可疑，如果这个观念系统本身表现为一种命令，要求服从某种不可能被赋予理性基础的东西，从而成为新的焦虑的中心的话”——这个结果将与神话的内在目的（克服由“实在的绝对论”所引发的终极焦虑）相抵触，但如果神话（以及一般意义上的“制序”）与理性的关系没有被理解清楚，这就是非常可能的。另一方面，不信任理性也有其缘由，

> 当理性没能察觉到无理性基础的事物的合理性，并且相信它能够被理性奠基过程牵着走时，它很容易参与破坏。笛卡儿认为理性地建设城市的最好方式就是从夷平旧城市开始。甚至是第二次世界大战都没有为这种关于理性的预期提供证明。千

> 百年来的成果有时就被轻率地毁掉了。曾被认为确定无疑并且被忠贞不二地传承下来的东西成了冒犯的对象，并且最终被消除得一干二净。但我们稍加考虑就会注意到，要求“批判的”破坏和最终的理性基础会导致证明的负担，如果它们真的以其被断言和命令的那种严肃性被接受和承担起来，那么它将不再为在这个过程中可能获得的东西留下任何余地……因此，对常量的长期选择实际上是使在人的某些行为上冒险“反复试验”(trial and error) 得以可能的一个条件……

这不是对理性的“绝望的忠告”(counsel of despair)，而是以理性的方式来处理理性探寻过程的无限性与我们生命的有限性（这使得在最大程度上的非理性成为理性的）之间的二元对立，希望看到之所以放弃那些到目前为止“经受住了时间检验”（即使支持它们的理由并不明显）的惯常做法的好的论证。

布鲁门伯格的确乐于接受这样的论证。与霍布斯和盖伦不同，他们两人都认为，唯一理性的事情就是服从一种他们认为可以解决人的基本问题的继承下来的东西（服从“统治者”，或人的原初“秩序”）；而布鲁门伯格则认为，人的某种“制序”在当下并不是功能性的。但正如我们已经说的，证明的负担落在批评者身上，而不是落在“秩序”以及那些遵守它的人身上。

理解了这些，事实就很清楚，本书既不是一种支持神话和传统、反对理性和启蒙运动的浪漫主义纲要，亦不是相反，而是提出了一种精心设计的方案来避免我们在理解自己和历史的过程中发生的那些不必要的、耗费精力的冲突。

6. 某些具体运用

本书所包含的内容远远超过了我所做的哲学分析。它包含了关于一神论和教义范畴出自多神论和神话中并与之相区别的细致讨论，这种讨论对研究《圣经》、诺斯替主义（历史上的一个关键的过渡

情形【intermediate case】）、基督教以及像乌托邦主义和索雷尔所说的社会神话这样的“非宗教”现象都颇具启发性。如果信仰的信条并不“单纯是神话”（就像我们关于与理性对抗的力量的“摩尼教”神话所可能描述的那样），如果仅把它们称为教义毫无益处，那么它们到底是什么？什么是像“革命”或“存在”这样的“不可见上帝”的拥护者所持的准宗教态度？布鲁门伯格给出了关于（它认为唯一的、至关重要的）真理的一种“教条主义”态度的概要，他并没有把这种态度妖魔化，而是把它作为我们所熟知的少数几种关于实在与真理的非常有说服力的态度之一提了出来。基督徒（就像乌托邦主义者等人那样）也许会认为他的分析是错误的，但他们不得不承认，很少有不自称基督徒的哲学家像布鲁门伯格那样，在这本书以及他的前两部著作中如此严肃和富有创见地探讨基督教。

最后，本书细致考察了许多在现代文学中仍在进行的“神话研究”的例子。由此引出的一个显著事实就是，个别神话的持久性（致使浪漫主义认为它们是非时间的、原始的）与它们获得全新的、未知的样子可以并行不悖。

> 时间并不消磨意义丰富的事例；它把事物从它们之中引出——尽管我们也许不会补充说，这些事物一直都“在它们之中”。对神话而言，就尤其不适合补充。当阿尔贝·加缪说人们应当把西西弗斯想象成快乐的时候，“符号”（sign）的改变使神话潜势（potential）的能见度（visibility）的增加。当保罗·瓦雷里暗示我们，刻画一个曾经被诱惑的人的唯一方式就是把他描绘成他本人在诱惑梅菲斯特，从而“纠正”了浮士德的故事时，某种东西就变得越来越清楚了，它不可能被弥补和附加上去，而是随着经典的魔鬼形象变得愈发低劣而离得越来越近。

这些有案可查的“神话研究”（work on myth）的例子以及许多其他例子使我们看到；“实在的绝对论”和“语词的达尔文主义”这些假说试图刻画的未记录下来的“神话著作”（work of myth）的

本性，同时也增加了我们对（“后神话”）时代及其造就者的理解。

本书的第二部分是一个扩展的关于“神话研究”的案例研究，这就是普罗米修斯神话，从它在赫西俄德和埃斯库罗斯那里最早出现的样子，到20世纪纪德和卡夫卡的版本。与西西弗斯神话的显然简单地记录历史不同，在这两千五百年里，普罗米修斯神话的记录历史所呈现出来的样子和解释种类多得不可胜数。在这种情况下，布鲁门伯格特别把歌德选出来展开论述，整个第四部分都是关于他的。熟悉歌德的读者将不会奇怪他在这里为什么会被如此看重。了解了以下几个事实，我们就会觉得，这即使不是不可避免，也是顺理成章的了：他处于德国（和法国）启蒙运动和浪漫主义之间（他没有加入任何一派）；他是魏玛的宫廷天才，在社会中有着华而不实的地位，这使得观念在他的生命中所扮演的角色要比在大多数人那里更加关键和明显；他把审美的“多神论”与斯宾诺莎的科学泛神论，即“神话的”与“现代的”思维模式结合起来，这一二重性重现于他把虚构性的神话著作（特别是对普罗米修斯主题的一系列修订，从1733年他早年的“普罗米修斯颂”到1808年的《潘多拉》以及后来的著作）与概念性著作（主要见于他的《谈话录》和自传《诗与真》）结合起来，这两种类型的著作对于他既作为一个艺术家又作为一个人的能力是至关重要的。几乎每一个德国哲学家都以某种方式讨论过歌德，而且动辄长篇大论。卡西尔、卡尔·洛维特和格奥尔格·卢卡奇（尽管他不是一个德国人，却处于德国“文化圈”中）都是著名的例子。不过，他们当中是否有人像布鲁门伯格在本书第四部分那样深入研究歌德的生活和著作，令人怀疑。与此同时，布鲁门伯格能够把歌德的“世界观”——包括它的某些最有影响力的和悖论性的部分，比如多神论与斯宾诺莎主义的结合、“恶魔的”（demonic）概念、“除了神自己，没有人能够反对神”（Nemo contra deum nisi deus ipse）这一格言以及与拿破仑的关系——集中到一个在关于歌德的文献中似乎是独特的位置上。我们将会在引人入胜的内容中看到，对歌德所说的“意象”的研究（既不把它看成对理性的概念工作的替代，也不看成与之无关）是如何可能帮助我们

理解是什么使得个人和人类的生活和创造性成为可能的。

7. “把神话带向终结”（Bringing Myth to an End）和人的自主

最后，我想考察布鲁门伯格的另一个概念。初看起来，这个概念似乎与我们刚才说的内容有些矛盾，这就是“把神话终结”的观念，它也是第二部分第4章的标题。看到这个标题时，我们也许会期待着对一种启蒙运动观念的批判，即随着哲学或科学的出现，神话可能会被终结或早已被终结。但这并不是书中所讲的内容。这里并没有集中讨论自笛卡儿以来关于这一论题的任何典型表述，而是讨论了浮士德故事的一系列版本——莱辛的、歌德的、布托的和瓦雷里的——以及始于被布鲁门伯格称为“德国唯心论的基本神话”（即费希特、谢林和黑格尔的神话）的一系列现代“哲学家的神话”。他把这些作者（作家和哲学家）看成试图通过神话本身而不是通过提供一种替代品而把神话终结。对于唯心论者而言，如叔本华所说，“我，永恒的主体，是这个宇宙的载体，宇宙的整个存在只不过是一种与我的关系”，唯心论者提出了一种“终极神话”（last myth），这一神话的内涵是如此广泛，以至于它没有为供其他故事讲述的其他神话形象留有余地。而另一方面，瓦雷里的《我的浮士德》（*Mon Faust*）就像纪德和卡夫卡的普罗米修斯版本（见第五部分第3章）那样，尝试通过把某一特定的宏大神话终结而间接地把神话终结。要想达到这个目的，应当逐渐把故事变形，忽视或颠倒其原有的基本模式（比如瓦雷里在《我的浮士德》中对诱惑者和被诱惑者的颠倒），使人几乎无法辨别出它还是同一个神话，这时（如果能够完全成功的话）作为故事生命的讲述和复述就将终结。

以上说的是什么意思呢？布鲁门伯格指出，它们只能相对于一个预期的目的来理解，这个目的恰好与使神话产生的假设性的原初的“实在的绝对论”相反。实在的绝对论是神话力图要解决的问题。如果神话被终结，那个问题就将得到最终解决，这也许将意味着主体对实在的完全安排（disposition）——实际上是“主体的绝对

论”——这时对神话将不再有任何需要。事实上，唯心论者迫不急待地说，我们处于并且一直都处于那种情况。为使其断言听起来更加可信，他们把它表述成一个关于主体即“其”的世界的故事——这个故事表现为“哲学”而非“神话”，从而不会引起与它正试图终结的人的依赖性现象有共同之处的东西的注意。而瓦雷里、纪德和卡夫卡则（实际上）试图通过使一个宏大的神话陷于停滞来表明我们已经达到了这种状况。这是因为，如果一位作家的魔力足够强大，以至于能够把我们根深蒂固的一种非个人创造的精神建构“终结”掉，那么这位作家（或我们）就将不再需要这种建构。

布鲁门伯格指出，通过这两种方式中的某一种把神话终结是对现代文学和哲学讨论神话的最大刺激之一。在文学中，它已经促成了一些本世纪最吸引人的著作。在哲学特别是德国哲学中，它已经激励了许多次尝试，以彻底占据终极神话的位置。（我们只需提及唯心论者之后的一小部分尝试：尼采的“永恒轮回”、舍勒（Max Scheler）所讲的上帝经由世界过程成了他自身、海德格尔关于“存在”的故事。）无论是在哲学还是在文学中，似乎没有一种尝试能够真正把神话终结。正如布鲁门伯格最后评论卡夫卡关于普罗米修斯的“末世论”版本时所说：“但如果毕竟还有什么东西要说，又当如何？”神话进一步变化和重述的可能性似乎是不可能消除的——事实上，它将继续下去。

如果我们认真看待“实在的绝对论”与“把神话终结”之间的平行性，我们就不会对此感到惊奇。对实在的绝对论问题的最终解答将既是一种假设的“限制性状况”，同时也是它可向之提出的问题。我们不可能知道神话史的任何一个“端点”是否已经被认知。这两者都是理解我们关于神话已经做的和正在做的事情的必要假设，但它们的作用就像数学中的“极限”那样，只能通过一个收敛函数来趋近，而永远不可能达到它。如果说存在着一种“人的境况”，那么它将处于这两个极限之间。

接受这种“境况”——认识到神话不能被彻底终结，我们不可能知道到什么时候我们不再需要它——是否意味着，我们不得不放

弃启蒙运动的梦想，即自主的个人支配实在而不是反过来为实在所支配？认识到费希特、黑格尔、尼采和海德格尔等人讲述的故事序列永远也不会穷尽，因为他们试图完成某种不可能完成的事情，是不是就意味着这种努力是徒劳的？

对于这两个问题，布鲁门伯格都会给出否定的回答。在他看来，那些自称的“终极”神话序列并不是徒劳的，因为它反映了一种努力，这种努力可以被更好地理解和更有效地追求，即使永远也不会终止；这种理解和努力直接服务于自主的个人，尽管永远也不会最终“确立”他。

为了说明这一点，布鲁门伯格把两种“终极神话”进行了对比：一种是沿循唯心论让主体（人）为整个世界负责的神话（比如尼采关于“永恒轮回”的神话，以及约纳斯（Hans Jonas）关于上帝把创世的成功以及他自身的“幸福”全都无可挽回地交到了人的手里的神话），另一种（以叔本华的轮回神话为代表）则更接近布鲁门伯格所说的叔本华确立的“终极神话的标准”，即（用布鲁门伯格的话说）它们应当表现“主体对己（to himself）和为己（for himself）的责任”。

为了使后一种范畴更容易把握，我们看看布鲁门伯格最近写的一篇短文，“对尼采的一个命题的反思”（Reflections on a Proposition of Nietzsche），在这篇文章中，布鲁门伯格给出了灵魂不朽神话的一个吸引人的版本。尼采曾经说过，“我们可以承受不朽，这将是最崇高的（highest）事情”，他认为这句话暗示我们应当把不朽想象成看到一个人（生前和死后）的所有行动后果以及记住（没有压抑或健忘的帮助）他做过的所有事情的能力。由此便产生一个问题：一个人真的能承受它吗？或者说，一个人永远都是具有那种过去和那些后果的那个人吗？诚然，这个神话很好地强调了人“对己和为己的责任”，却远离了唯心论的、尼采的和约纳斯的神话的“超人”内涵——人必须对整个实在负责任。

所以并不是所有创造出来的“终极神话”都是等同的，其中一些要比另一些更满足“终极神话的标准”。但这种“标准”的认同

又是什么呢？叔本华在其轮回神话中通过例子规定了它，这个神话很像布鲁门伯格关于灵魂不朽的神话，它也强调了个体对其自身命运所担负的责任（尽管布鲁门伯格在本章最后一段指出了它的逻辑困难），但同样重要的是，叔本华注意到他的神话与康德关于灵魂不朽的“公设”之间有一种本质联系。康德认为，这样一种公设对于实践理性来说是必不可少的（即使它的真不能为理论理性所认知，就像形而上学家们当初设想的那样），因为它为美德也许会在将来得到报偿创造了可能性，所以我们的正义感将不会与实在直接相抵触。还有这样一种可能，如果关于灵魂不朽的“公设”被扩充为一种轮回神话，那么美德也许在来生更容易得到。（我们也许可以通过完全服从绝对律令而取得进步。）总体说来，这个公设是为了防止善良意志因在现实世界中遇到困难而*放弃道德*（moral resignation）。

这恰恰就是叔本华的轮回神话所要做的事情（虽然是通过因今生所造的苦而在来生遭罚这一反过程）。布鲁门伯格的灵魂不朽神话本身（没有引入道德标准）所要做的也是同样的事情。于是，所有这三位哲学家——不论他们是否提出了“公设”或神话——都是要鼓励自主的个体为其自身的命运负责，事实上，这也是一般意义上的启蒙运动和近代的“人的自我肯定”（布鲁门伯格在《近代的正当性》中的说法）所要追求的目标。

康德的公设学说——事实上是他对实践理性的整个分析——的有效性受到了始于理论理性与实践理性的区分的图解特征的限制：那种必不可少却又无法认知的“公设”到底是什么？如果行动所基于的前提是它永远也无法检验的，那么理论理性如何可能对这种行动满意？而表面上无法检验，且不声称是“理性”的神话，却至少是某种我们早已熟悉其功能的东西。

无论是作为神话还是公设，对于那些认为灵魂不朽是“*过时的废物*”（obsolete rubbish）的人，布鲁门伯格的回答是，“潜藏在神话背后的偶然性的压迫并未停止”。无论是源于“主体是一种冲突，这种冲突源自它永远也不可能完全控制的物理过程的结果这一事实”（唯心论试图通过把主体投射到物理过程背后来解决这个冲突），还

是后来认识到的"人是由陌生的社会力量造就的这一预设"（存在主义用"存在先于本质"的学说强烈反对这一预设），这个自主的主体显然都陷于长期的麻烦。我们关于这两种偶然性的意识将随着科学的进步而增长，科学虽然为我们创造了新的方法来控制范围不断增长的实在，却也同时强化了一个预设，即我们人格（personhood）的大部分基本层次都是被外在地决定的。事实上，这种最基本的偶然性似乎是实在的绝对论的不可还原的、永恒的形式——它就是处于梦想从中解脱的人的主体（human subject）的核心。

既然"终极神话"可以帮助我们以某种方式解决这个永恒问题，我们可以看到"终极神话"扮演着至关重要的角色。无论为这个目的创造出来的各种神话是否成功，它们所提出的问题是清楚的。明白了这一点，我们就很容易看出，为什么为了最大限度地增加其效力的可能性（chances of effectiveness），终极神话会展现"主体对己和为己的责任"。如果不想完全失去自主性，这就是必须被捍卫的最起码的立场。

布鲁门伯格的论述的更进一步的内涵也许是，没有很好地满足这个标准——因为他们超越了这个标准而走了极端——的"终极神话"的作者将认识到如此终结的有效性。当我们思考费希特的道德主义、尼采的意志学说、海德格尔的"本真性"和"决断"时，似乎情况并非不可能，他们的确是在这样做。（既然如此，他们过分的终极神话正说明了需要进一步"研究"，而不是证明了现代的傲慢。）事实上，"标准"背后所隐含的前提（人必须担负起责任成为他所是者，尽管有这样那样的物理决定论和社会决定论）对我们来说是如此基本，以至于似乎可以认为，试图通过终结一个伟大的神话传统而把神话终结的作者们也将认识到如此终结对于他们努力的有效性——即使有人宣称已经把浮士德或普罗米修斯终结（当然这实际上是不可能做到的），这也将同费希特或尼采的著作一样傲慢。与哲学家一样，他们的真正目标并不是全能或全权，而只是一种对依赖性和决定论的终结，对实在的绝对论的一种彻底根除，这也将是康德的、近代的和（也许）普遍的人的自主目标的成就。

尽管那种目标无法获得，或者无法明确获得，但我们愈是把它表述得清楚，对它的追求就愈显必要。如果我们理解了神话——连同人所共知的、备受赞誉的理性——在这个过程中所扮演的角色，懂得了理性与神话这两种模式对于追求人类历史的“结局”以及“最初”首次面对实在的绝对论（或者更准确地说，是回避）都同样不可或缺，我们就已经朝着这种澄清迈出了一大步。